Comprendre l'Islam

par Frithjof Schuon



TRADITION



GALLIMARD

Tradition

Sous ce nom général on se propose de publier une série de volumes qui seront soit des exposés de différents aspects des doctrines métaphysiques et cosmologiques ainsi que de toutes autres disciplines traditionnelles, soit des études qui s'en inspireront en vue d'applications à des domaines particuliers, soit des traductions de textes qui constituent le témoignage de l'intellectualité sacrée en Occident et en Orient.

VOLUMES PARUS :

1. René Guénon : *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*
2. René Guénon : *Les Principes du Calcul infinitésimal*
3. René Guénon : *La Crise du Monde moderne*
4. Frithjof Schuon : *De l'Unité transcendante des Religions*
5. Ananda K. Coomaraswamy : *Hindouisme et Bouddhisme*
6. Frithjof Schuon : *L'Œil du Cœur*
7. René Guénon : *L'Ésotérisme de Dante*
8. René Guénon : *La Grande Triade*
9. René Guénon : *Le Roi du Monde*
10. Frithjof Schuon : *Comprendre l'Islam*

EN PRÉPARATION :

11. René Guénon : *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*

11 NF — t. l.

DU MÊME AUTEUR

DE L'UNITÉ TRANSCENDANTE DES RELIGIONS (Gallimard).

Traductions : *The Transcendent Unity of Religions* (Faber & Faber, London). — *Dell'Unità Trascendente delle Religioni* (Laterza & Figli, Bari). — *De la Unidad Trascendente de las Religiones* (Ediciones Anaconda, Buenos Aires). — *Da Unidade Trascendente das Religiões* (Livraria Martins Editõra, São Paulo).

L'ŒIL DU CŒUR (Gallimard).

PERSPECTIVES SPIRITUELLES ET FAITS HUMAINS (Les Cahiers du Sud).

Traduction : *Spiritual Perspectives and Human Facts* (Faber & Faber, London).

SENTIERS DE GNOSE (La Colombe).

Traduction : *Gnosis, Divine Wisdom* (John Murray, London).

CASTES ET RACES suivi de : *Principes et critères de l'art universel* (Derain).

LES STATIONS DE LA SAGESSE (Buchet/Chastel-Corrêa).

IMAGES DE L'ESPRIT : *Shintō, Bouddhisme, Yoga* (Flammarion).

Une *Introduction* dans : LES RITES SECRETS DES INDIENS SIOUX, de Hehaka Sapa (Payot).

Des extraits de plusieurs livres ont paru dans l'Inde sous le titre : *Language of the Self* (Ganesh & Co., Madras).

Comprendre l'Islam

PAR FRITHJOF SCHUON



GALLIMARD

AVANT-PROPOS

Comme l'indique le titre même du présent livre, notre intention est moins de décrire l'Islam que d'expliquer pourquoi les Musulmans y croient, s'il est permis de s'exprimer ainsi ; les pages qui vont suivre présupposent par conséquent chez le lecteur certaines notions élémentaires de la religion islamique, qu'il trouvera sans peine dans d'autres ouvrages.

Ce que nous avons en vue, dans ce livre comme dans les précédents, c'est en fin de compte la *scientia sacra* ou la *philosophia perennis*, la gnose universelle qui a toujours été et qui sera toujours. Peu de discours sont aussi ingrats que les complaintes conventionnelles sur les « recherches » jamais satisfaites de l' « esprit humain »; en réalité, tout a déjà été dit, mais il s'en faut de beaucoup que tout ait toujours été compris par tout le monde. Il ne saurait donc être question de présenter des « vérités nouvelles »; en revanche, ce qui s'impose à notre époque, et même à toute époque s'éloignant des origines, c'est de fournir à quelques-uns des clefs renouvelées — plus différenciées et plus réflexives que les anciennes mais non meilleures — pour les aider à redécouvrir des vérités qui sont inscrites, d'une écriture éternelle, dans la substance même de l'esprit.

Pas plus que dans nos précédents ouvrages, nous ne nous sommes astreint dans ce livre à un programme exclusif ; on trouvera donc dans les pages qui vont

suivre un certain nombre de digressions qui semblent sortir de notre cadre, mais que nous n'en avons pas moins jugées indispensables dans leur contexte. La raison d'être des expressions ou des formes est la vérité, et non inversement. La vérité est à la fois une et infinie, d'où la diversité parfaitement homogène de son langage.

Ce livre s'adresse en premier lieu à des lecteurs occidentaux, vu sa langue et sa dialectique, mais nous ne doutons pas que des lecteurs orientaux de formation occidentale — et ayant peut-être perdu de vue le bien-fondé de la foi en Dieu et de la tradition — puissent également en faire leur profit et comprendre, en tout cas, que la tradition n'est pas une mythologie puérile et désuète, mais une science terriblement réelle.

Dieu est la Lumière des cieux et de la terre.

Le Koran

La première chose créée par Dieu a été l'Intellect.

Le Prophète

Dieu n'a pas distribué à ses serviteurs une chose plus estimable que l'intelligence.

Alî

I

L'Islam.

L'Islam, c'est la jonction entre Dieu comme tel et l'homme comme tel.

Dieu comme tel : c'est-à-dire envisagé, non en tant qu'il a pu se manifester de telle façon à telle époque, mais indépendamment de l'histoire et en tant qu'il est ce qu'il est, donc en tant qu'il crée et qu'il révèle de par sa nature.

L'homme comme tel : c'est-à-dire envisagé, non en tant qu'il est déchu et qu'il a besoin d'un miracle salvateur, mais en tant qu'il est une créature déiforme douée d'une intelligence capable de concevoir l'Absolu, et d'une volonté capable de choisir ce qui y mène.

Dire « Dieu », c'est dire « être », « créer », « révéler », ou en d'autres termes : « Réalité », « Manifestation », « Réintégration » ; et dire « homme », c'est dire « déiformité », « intelligence transcendante », « volonté libre ». Ce sont là, à notre sens, les prémisses de la perspective islamique, celles qui expliquent toutes ses démarches, et qu'il ne faut jamais perdre de vue si l'on veut comprendre un aspect quelconque de l'Islam.

L'homme se présente donc *a priori* comme un double réceptacle fait pour l'Absolu ; l'Islam vient le remplir, d'abord avec la vérité de l'Absolu, et ensuite avec la loi de l'Absolu. L'Islam est donc essentiellement une vérité et une loi, — ou la Vérité

et la Loi, — la première répondant à l'intelligence et la seconde à la volonté ; c'est ainsi qu'il entend abolir et l'incertitude et l'hésitation, et *a fortiori* l'erreur et le péché : erreur que l'Absolu n'est pas, ou qu'il est relatif, ou qu'il y a deux Absolus, ou que le relatif est absolu ; le péché situe ces erreurs sur le plan de la volonté ou de l'action [1].

L'idée de la prédestination, si fortement accusée dans l'Islam, n'abolit pas celle de la liberté. L'homme est soumis à la prédestination parce qu'il n'est pas Dieu, mais il est libre parce qu'il est « fait à l'image de Dieu » ; Dieu seul est absolue Liberté, mais la liberté humaine, malgré sa relativité, — au sens du « relativement absolu », — n'est pas autre chose que de la liberté, comme une lumière faible n'est pas autre chose que de la lumière. Nier la prédestination reviendrait à prétendre que Dieu ne connaît pas « d'avance » les événements, qu'il n'est donc pas omniscient ; *quod absit.*

En résumé : l'Islam confronte ce qu'il y a d'immuable en Dieu avec ce qu'il y a de permanent dans l'homme. Dans le Christianisme, l'homme est *a priori* de la volonté, ou plus précisément de la volonté corrompue ; l'intelligence, qui de toute évidence n'est pas niée, n'est prise en considération qu'à titre d'aspect de la volonté ; l'homme c'est la volonté, et celle-ci, chez l'homme, est intelligente ; quand la volonté est corrompue, l'intelligence l'est du même coup, en ce sens que celle-ci ne saurait en aucune manière redresser celle-là ; par conséquent, il faut une intervention divine : le sacrement. Dans l'Islam, où l'homme c'est l'intelligence et où celle-ci est « avant » la volonté, c'est le contenu ou la direction de l'intel-

1. Ces deux doctrines, celle de l'Absolu et celle de l'homme, se trouvent comprises respectivement dans les deux témoignages de foi de l'Islam, la première attestant Dieu et la seconde le Prophète.

ligence qui possède l'efficacité sacramentale : est sauvé quiconque admet que l'Absolu transcendant est seul absolu et transcendant et qui en tire les conséquences volitives. Le Témoignage de Foi — la *Shahâdah* — détermine l'intelligence, et la Loi en général — la *Sharî'ah* — détermine la volonté ; dans l'ésotérisme, — la *Tarîqah,* — il y a les grâces initiatiques, lesquelles ont la valeur de clefs et ne font qu'actualiser notre « nature surnaturelle ». Encore une fois, notre salut, sa texture et son processus sont préfigurés par notre déiformité : puisque nous sommes intelligence transcendante et volonté libre, c'est cette intelligence et cette volonté, ou la transcendance et la liberté, qui nous sauveront ; Dieu ne fait que remplir les coupes que l'homme avait vidées, mais non détruites ; l'homme n'a pas le pouvoir de les détruire.

Et de même : l'homme seul est doué de parole, parce que lui seul parmi toutes les créatures terrestres est « fait à l'image de Dieu » d'une façon directe et intégrale ; or si c'est cette déiformité qui opère, grâce à une impulsion divine, le salut ou la délivrance, la parole y aura sa part au même titre que l'intelligence et la volonté. Celles-ci sont en effet actualisées par l'oraison, qui est à la fois parole divine et humaine, l'acte [1] se référant à la volonté et le contenu à l'intelligence ; la parole est comme le corps immatériel et pourtant sensible de notre vouloir et de notre comprendre. Dans l'Islam, rien n'est plus important que la prière canonique *(çalât)* dirigée vers la kaaba, et la « mention de Dieu » *(dhikru 'Llâh)* dirigée vers le cœur ; la parole du Soufi se répète dans la prière universelle de l'humanité, et même dans la prière, souvent inarticulée, de tous les êtres.

1. La parole ne s'extériorise pas forcément, car la pensée articulée relève elle aussi du langage.

L'originalité de l'Islam est, non d'avoir découvert la fonction salvatrice de l'intelligence, de la volonté et de la parole, — car cette fonction est évidente et toute religion la connaît, — mais d'en avoir fait, dans le cadre du monothéisme sémitique, le point de départ d'une perspective de salut et de libération. L'intelligence s'identifie avec son contenu salvateur, elle n'est autre que la connaissance de l'Unité — ou de l'Absolu — et de la dépendance de toutes choses de l'Un ; de même, la volonté, c'est *el-islâm*, c'est-à-dire la conformité à ce que veut Dieu — l'Absolu — par rapport à notre existence terrestre et notre possibilité spirituelle d'une part, et par rapport à l'homme comme tel et l'homme collectif d'autre part ; la parole est la communication avec Dieu, elle est essentiellement prière et invocation. Vu sous cet angle, l'Islam rappelle à l'homme, moins ce qu'il doit savoir, faire et dire, mais ce que sont, par définition, l'intelligence, la volonté et la parole : la Révélation ne surajoute pas des éléments nouveaux, mais elle dévoile la nature profonde du réceptacle.

Nous pourrions aussi nous exprimer ainsi : si l'homme, étant fait à l'image de Dieu, se distingue des autres créatures par l'intelligence transcendante, le libre arbitre et le don de la parole, l'Islam, lui, sera la religion de la certitude, de l'équilibre et de l'oraison, en suivant l'ordre des trois facultés déiformes. Nous rejoignons ainsi le ternaire traditionnel de l'Islam : *el-imân* (la « Foi »), *el-islâm* (la « Loi », littéralement la « soumission ») et *el-ihsân* (la « Voie », littéralement la « vertu ») ; or le moyen essentiel du troisième élément est le « souvenir de Dieu » actualisé par la parole, sur la base des deux éléments précédents. *El-imân* est la certitude de l'Absolu et du rattachement de toute chose à l'Absolu, au point de vue métaphysique qui nous importe ici ; *el-islâm* — et le Prophète en tant que personnification de

l'Islam — est un équilibre en fonction de l'Absolu et en vue de celui-ci ; *el-ihsân* enfin ramène, par la magie de la parole sacrée, — en tant que celle-ci véhicule et l'intelligence et la volonté, — les deux précédentes positions à leurs essences. Ce rôle de nos aspects de déiformité, dans ce que nous pouvons appeler l'Islam fondamental et « pré-théologique », est d'autant plus remarquable que la doctrine islamique, qui souligne la transcendance de Dieu et l'écart incommensurable entre Lui et nous, répugne aux analogies faites au profit de l'homme ; l'Islam est donc loin de s'appuyer explicitement et généralement sur notre qualité d'image divine, bien que le Koran en témoigne en disant d'Adam : « Quand Je l'aurai formé selon la perfection et aurai insufflé en lui une part de Mon Esprit *(min Rûhî)*, tombez devant lui prosternés » (XV, 29 et XXXVIII, 72), et bien que l'anthropomorphisme de Dieu, dans le Koran, implique le théomorphisme de l'homme.

La doctrine islamique tient en deux énonciations : « Il n'y a pas de divinité (ou de réalité, ou d'absolu) en dehors de la seule Divinité (la Réalité, l'Absolu) » *(Lâ ilaha illâ 'Llâh)*, et « Mohammed (le « Glorifié », le Parfait) est l'Envoyé (le porte-parole, l'intermédiaire, la manifestation, le symbole) de la Divinité » *(Muhammadun Rasûlu 'Llâh)* ; c'est le premier et le second « Témoignage » *(Shahâdah)* de la foi.

Nous sommes ici en présence de deux assertions, de deux certitudes, de deux niveaux de réalité : l'Absolu et le relatif, la Cause et l'effet, Dieu et le monde. L'Islam est la religion de la certitude et de l'équilibre, comme le Christianisme est celle de l'amour et du sacrifice ; nous entendons, non que les religions aient des monopoles, mais qu'elles mettent l'accent sur tel ou tel aspect de la vérité.

L'Islam veut implanter la certitude, — sa foi unitaire se présente comme une évidence sans toutefois renoncer au mystère [1], — et il se fonde sur deux certitudes axiomatiques, l'une concernant le Principe qui est à la fois Etre et Sur-Etre, et l'autre la manifestation formelle et supra-formelle : il s'agit donc, d'une part de « Dieu » et de la « Divinité » — au sens eckhartien de ce *distinguo* — et d'autre part de la « Terre » et du « Ciel ». La première des deux certitudes, c'est que « Dieu seul est » ; et la seconde, que « toute chose est rattachée à Dieu » [2]. En d'autres termes : « Il n'y a pas d'évidence absolue en dehors de l'Absolu » ; puis, en fonction de cette vérité : « Toute manifestation — donc toute relativité — se rattache à l'Absolu. » Le monde est relié à Dieu — ou le relatif à l'Absolu — sous le double rapport de la cause et de la fin : le mot « Envoyé », dans la seconde *Shahâdah*, énonce par conséquent, d'abord une causalité et ensuite une finalité, la première concernant plus particulièrement le monde, et la seconde, l'homme [3].

Toutes les vérités métaphysiques sont comprises dans le premier rapport, et toutes les vérités eschatologiques, dans le second. Mais nous pourrions dire

1. Le mystère est comme l'infinité interne de la certitude, celle-ci ne saurait épuiser celui-là.

2. Ces deux rapports se trouvent exprimés aussi par la formule koranique suivante : « En vérité, nous sommes à Dieu *(innâ lilLahi)* et en vérité, nous retournerons à Lui » *(wa-innâ ilayhi râji 'ûn)*. — La *Basmalah* — la formule « Au Nom de Dieu l'infiniment Bon, le toujours Miséricordieux » *(Bismi 'Llahi 'Rrahmânî 'Rrahîm)* — exprime également le rattachement des choses au Principe.

3. Ou encore : la cause ou l'origine est dans le mot *rasûl* (« Envoyé »), et la finalité dans le nom *Muhammad* (« Glorifié »). La *risâlah* (la « chose envoyée », l' « épître », le Koran) est « descendue » dans la *laïlat el-Qadr* (la « nuit de la Puissance qui destine »), et Mohammed est « monté » dans la *laïlat el-mi'râj*) (le « voyage nocturne »), en préfigurant ainsi la finalité humaine.

encore ceci : la première *Shahâdah* est la formule du discernement ou de l' « abstraction » *(tanzîh)* et la seconde celle de l'intégration ou de l' « analogie » *(tashbîh)* : le mot « divinité » *(ilah)*, — pris ici au sens ordinaire et courant, — dans la première *Shahâdah*, désigne le monde en tant qu'il est irréel parce que Dieu seul est réel, et le nom du Prophète *(Muhammad)*, dans la seconde *Shahâdah*, désigne le monde en tant qu'il est réel parce que rien ne peut être en dehors de Dieu ; à certains égards, tout est Lui. Réaliser la première *Shahâdah*, c'est avant tout [1] devenir pleinement conscient de ce que le Principe est seul réel et que le monde, tout en « existant » à son niveau, « n'est » pas ; c'est donc, en un sens, réaliser le vide universel. Réaliser la seconde *Shahâdah*, c'est avant tout [2] devenir pleinement conscient de ce que le monde — la manifestation — « n'est autre » que Dieu ou le Principe, car « dans la mesure » où il a de la réalité, celle-ci ne peut être que celle qui « est », c'est-à-dire qu'elle ne peut être que divine ; c'est donc voir Dieu partout, et tout en Lui. « Qui m'a vu, a vu Dieu », a dit le Prophète ; or toute chose est le « Prophète » sous le rapport, d'une part de la perfection d'existence et d'autre part sous celui des perfections de mode ou d'expression [3].

1. Nous disons « avant tout », parce que la première *Shahâdah* contient éminemment la seconde.

2. Cette réserve signifie ici qu'en dernière analyse la seconde *Shahâdah*, étant Parole divine ou « Nom divin » comme la première, actualise en fin de compte la même connaissance que la première, en vertu de l'unité d'essence des Paroles ou Noms de Dieu.

3. Parler, en connection avec Ibn Arabî, d'un *islam cristianizado*, c'est perdre de vue que la doctrine du *Shaikh el-akbar* était essentiellement mohammédienne, qu'elle était même en particulier comme un commentaire du *Muhammadun rasûlu 'Llâh*, dans le sens des adages védantins : « Toute chose est *Atmâ* » et « tu es Cela ».

Si l'Islam voulait enseigner exclusivement qu'il n'y a qu'un Dieu et non pas deux ou plusieurs Dieux, il n'aurait aucune force de persuasion. La fougue persuasive qu'il possède en fait, vient de ce qu'il enseigne au fond la réalité de l'Absolu et la dépendance de toutes choses à l'égard de l'Absolu. L'Islam est la religion de l'Absolu, comme le Christianisme est la religion de l'amour et du miracle ; mais l'amour et le miracle appartiennent eux aussi à l'Absolu, ils n'expriment rien d'autre qu'une attitude qu'il assume à notre égard.

En allant au fond des choses, on est obligé de constater — toute question dogmatique mise à part — que la cause de l'incompréhension foncière entre Chrétiens et Musulmans réside en ceci : le Chrétien voit toujours devant lui sa volonté, — cette volonté qui est quasiment lui-même, — il est donc devant un espace vocationnel indéterminé, dans lequel il peut s'élancer en déployant sa foi et son héroïsme ; le système islamique de prescriptions « extérieures » et bien mesurées lui apparaît comme l'expression d'une médiocrité prête à toutes les concessions et capable d'aucun essor ; la vertu musulmane lui semble, en théorie, — car il l'ignore en pratique, — chose artificielle et vaine. Tout autre est la perspective du Musulman : il a devant lui, — devant son intelligence qui choisit l'Unique, — non pas un espace volitif qui lui apparaîtrait comme une tentation d'aventure individualiste, mais un réseau de canaux divinement prédisposés pour l'équilibre de sa vie volitive ; cet équilibre, loin d'être une fin en soi comme le suppose le Chrétien habitué à un idéalisme volontariste plus ou moins exclusif, n'est au contraire, en dernière analyse, qu'une base pour échapper, dans la contemplation apaisante et libé-

ratrice de l'Immuable, aux incertitudes et à la turbulence de l'*ego*. En résumé : si l'attitude d'équilibre que recherche et réalise l'Islam apparaît aux yeux des Chrétiens comme une médiocrité calculatrice et incapable de surnaturel, l'idéalisme sacrificiel du Christianisme risque d'être mésinterprété par le Musulman comme un individualisme contempteur de ce don divin qu'est l'intelligence ; si l'on nous objecte que le Musulman ordinaire ne se préoccupe pas de contemplation, nous répondons que le Chrétien moyen ne se soucie pas davantage de sacrifice ; tout Chrétien porte au fond de son âme un essor sacrificiel qu'il ne prendra peut-être jamais, et de même, tout Musulman a par sa foi même une prédisposition pour une contemplation qui ne poindra peut-être jamais dans son cœur. D'aucuns pourraient nous objecter en outre que les mystiques chrétienne et musulmane, loin d'être des types opposés, présentent au contraire des analogies tellement frappantes qu'on a cru devoir conclure à des emprunts soit unilatéraux, soit réciproques ; à cela nous répondrons : si l'on suppose que le point de départ des Soufis ait été le même que celui des mystiques chrétiens, la question se pose de savoir pourquoi ils sont restés Musulmans et comment ils ont supporté de l'être ; en réalité, ils n'étaient pas saints « malgré » leur religion, mais « par » leur religion ; loin d'avoir été des Chrétiens déguisés, les Hallâj et les Ibn Arabî n'ont au contraire pas fait autre chose que de porter les possibilités de l'Islam à leur sommet, comme l'avaient fait leurs grands prédécesseurs. En dépit de certaines apparences, telle l'absence du monachisme en tant qu'institution sociale, l'Islam, qui préconise la pauvreté, le jeûne, la solitude et le silence, comporte toutes les prémices d'une ascèse contemplative.

Quand le Chrétien entend le mot « vérité », il pense tout de suite au fait que « le Verbe s'est fait

chair », tandis que le Musulman, en entendant ce même mot, pense *a priori* qu' « il n'y a pas de divinité en dehors de la seule Divinité », ce qu'il interprètera, suivant son degré de connaissance, soit littéralement, soit métaphysiquement. Le Christianisme se fonde sur un « événement », et l'Islam sur un « être », une « nature des choses » ; ce qui dans le Christianisme apparaît comme un fait unique, à savoir la Révélation, sera dans l'Islam la manifestation rythmée d'un principe [1] ; si pour les Chrétiens, la vérité, c'est que le Christ s'est laissé crucifier, pour les Musulmans, — pour qui la vérité c'est qu'il n'y a qu'un seul Dieu, — la crucifixion du Christ ne peut, par sa nature même, être « la Vérité » ; le rejet musulman de la croix est une manière de l'exprimer. L' « antihistoricisme » musulman — qu'on pourrait par analogie qualifier de « platonicien » ou de « gnostique » — culmine dans ce rejet au fond tout extérieur, et même douteux pour certains quant à l'intention [2].

L'attitude réservée de l'Islam, non devant le miracle, mais devant l'apriorisme judéo-chrétien — et surtout chrétien — du miracle, s'explique par la prédominance du pôle « intelligence » sur le pôle « existence » : l'Islam entend se fonder sur l'évidence spirituelle, le sentiment d'Absolu, conformément à

1. La chute aussi — et non la seule Incarnation — est un « événement » unique qui est censé pouvoir déterminer d'une façon totale un « être », à savoir celui de l'homme. Pour l'Islam, la chute d'Adam est une manifestation nécessaire du mal, sans que le mal puisse déterminer l'être propre de l'homme, car celui-ci ne peut perdre sa déiformité. Dans le Christianisme, l' « agir » divin semble l'emporter d'une certaine manière sur l' « être » divin, en ce sens que l' « agir » rejaillit sur la définition même de Dieu. Cette façon de voir peut paraître expéditive, mais il y a là un *distinguo* très subtil qu'on ne peut négliger quand il s'agit de comparer les deux théologies en présence.

2. Tel Abû Hâtim, cité par Louis Massignon dans *Le Christ dans les Evangiles selon Al-Ghazâlî.*

la nature même de l'homme, laquelle est envisagée ici comme une intelligence théomorphe, et non comme une volonté qui n'attend qu'à être séduite dans le bon ou le mauvais sens, donc par des miracles ou par des tentations. Si l'Islam, qui est la dernière venue dans la série des grandes Révélations, ne se fonde pas sur le miracle, — tout en l'admettant nécessairement, sous peine de ne pas être une religion, — c'est aussi parce que l'antéchrist « séduira beaucoup par ses prodiges »[1] ; or la certitude spirituelle, qui est aux antipodes du « renversement » que produit le miracle, — et que l'Islam offre sous la forme d'une lancinante foi unitaire, d'un sens aigu de l'Absolu, — est un élément inaccessible au démon ; celui-ci peut imiter un miracle, mais non une évidence intellectuelle ; il peut imiter un phénomène, mais non le Saint-Esprit, excepté à l'égard de ceux qui veulent être trompés et n'ont de toute façon ni le sens de la vérité, ni celui du sacré.

Nous avons fait allusion plus haut au caractère non-historique de la perspective de l'Islam. Ce caractère explique, non seulement l'intention de n'être que la répétition d'une réalité intemporelle ou la phase d'un rythme anonyme, donc une « réforme », — mais au sens strictement orthodoxe et traditionnel du terme, et même en un sens transposé, puisqu'une Révélation authentique est forcément spontanée et ne relève que de Dieu, quelles que soient les apparences, — mais aussi des notions telles que celle de la création continuelle : si Dieu n'était pas à tout moment Créateur, le monde s'effondrerait ; puisque Dieu est toujours Créateur, c'est lui qui intervient

1. Un auteur catholique de la « belle époque » pouvait s'écrier : « Il nous faut des signes, des faits concrets ! » Une telle parole serait inconcevable de la part d'un Musulman, elle apparaîtrait, en Islam, comme de l'infidélité, voire comme un appel au diable ou à l'antéchrist, et en tout cas comme une extravagance des plus blâmables.

dans tout phénomène, et il n'y a pas de causes secondes, pas de principes intermédiaires, pas de lois naturelles qui puissent s'interposer entre Dieu et le fait cosmique, sauf dans le cas de l'homme qui, étant le représentant *(imâm)* de Dieu sur terre, possède ces dons miraculeux que sont l'intelligence et la liberté. Mais celles-ci non plus n'échappent, en dernière analyse, à la détermination divine : l'homme choisit librement ce que Dieu veut ; « librement », parce que Dieu le veut ainsi ; parce que Dieu ne peut pas ne pas manifester, dans l'ordre contingent, son absolue Liberté. Notre liberté est donc réelle, mais d'une réalité illusoire comme la relativité dans laquelle elle se produit, et dans laquelle elle est un reflet de Ce qui est.

La différence foncière entre le Christianisme et l'Islam apparaît somme toute assez nettement dans ce que Chrétiens et Musulmans détestent respectivement : pour le Chrétien, est haïssable, d'abord le rejet de la divinité du Christ et de l'Église et ensuite les morales moins ascétiques que la sienne, sans parler de la luxure ; le Musulman, lui, hait le rejet d'*Allâh* et de l'Islam, parce que l'Unité suprême, et l'absoluité et la transcendance de celle-ci, lui paraissent fulgurantes d'évidence et de majesté, et parce que l'Islam, la Loi, est pour lui la Volonté divine, l'émanation logique — en mode d'équilibre — de cette Unité. Or la Volonté divine — et c'est là surtout qu'apparaît toute la différence — ne coïncide pas forcément avec le sacrificiel, elle peut même « allier l'utile et l'agréable », suivant les cas ; le Musulman dira par conséquent : « Est bon ce que Dieu veut », et non : « Le douloureux est ce que Dieu veut » ; logiquement, le Chrétien est du même avis que le Musulman, mais sa sensibilité et son imagination tendent plutôt vers la seconde formulation. En climat islamique, la Volonté divine a en vue, non *a priori* le sacrifice et la souffrance

comme gages d'amour, mais le déploiement de l'intelligence déiforme (*min Rûhî*, « de Mon Esprit ») déterminée, elle, par l'Immuable, et englobant par conséquent notre être, sous peine d' « hypocrisie » *(nifâq)* puisque connaître, c'est être ; les apparentes « facilités » de l'Islam tendent en réalité vers un équilibre — nous l'avons dit — dont la raison suffisante est en dernière analyse l'effort « vertical », la contemplation, la gnose. Sous un certain rapport, nous devons faire le contraire de ce que fait Dieu, et sous un autre, nous devons agir comme lui : c'est que, d'une part nous ressemblons à Dieu parce que nous existons, et d'autre part nous lui sommes opposés parce que, existant, nous sommes séparés de lui. Par exemple, Dieu est Amour ; donc, nous devons aimer, parce que nous lui ressemblons ; mais d'un autre côté, il juge et se venge, ce que nous ne pouvons faire, puisque nous sommes autres que lui ; mais ces positions étant toujours approximatives, les morales peuvent et doivent différer ; il y a toujours place en nous — en principe du moins — pour un amour coupable et une juste vengeance. Tout est ici question d'accent et de délimitation ; le choix dépend d'une perspective, non pas arbitraire, — car alors ce ne serait pas une perspective, — mais conforme à la nature des choses, ou à tel aspect de cette nature.

Toutes les positions que nous venons d'énoncer ont leur fondement dans les dogmes ou, plus profondément, dans les perspectives métaphysiques que ceux-ci expriment, donc dans tel « point de vue » quant au sujet et dans tel « aspect » quant à l'objet. Le Christianisme, du moment qu'il se fonde sur la divinité d'un phénomène terrestre, — ce n'est pas en lui-même que le Christ est terrestre, mais en tant qu'il se meut dans l'espace et le temps, — le Chris-

tianisme est obligé, par voie de conséquence, d'introduire la relativité dans l'Absolu, ou plutôt de considérer l'Absolu à un degré encore relatif, celui de la Trinité[1] ; puisque tel « relatif » est considéré comme absolu, il faut que l'Absolu ait quelque chose de la relativité, et puisque l'Incarnation est un fait de la Miséricorde ou de l'Amour, il faut que Dieu soit envisagé d'emblée sous cet aspect, et l'homme sous l'aspect correspondant, celui de la volonté et de l'affection ; il faut que la voie spirituelle soit également une réalité d'amour. Le « volontarisme » chrétien est solidaire de la conception chrétienne de l'Absolu, et celle-ci est comme déterminée par l' « historicité » de Dieu, s'il est permis de s'exprimer ainsi.

D'une façon analogue, l'Islam, du moment qu'il se fonde sur l'absoluité de Dieu, est obligé par voie de conséquence — puisque par sa forme il est un dogmatisme sémitique[2] — d'exclure la terrestréité de l'Absolu, il doit donc nier, du moins sur le plan des mots, la divinité du Christ ; il n'est pas obligé de nier qu'il y a en Dieu, à titre secondaire, du relatif, — car il admet forcément les attributs divins, sans quoi il nierait la totalité de Dieu et toute possibilité de rapport entre Dieu et le monde, — mais il doit nier tout caractère directement divin

1. Qui dit distinction, dit relativité. Le terme même de « relations trinitaires » prouve que le point de vue adopté — providentiellement et nécessairement — se situe au niveau métaphysique propre à toute *bhakti*. La gnose dépassera ce plan en attribuant l'absoluité à la « Divinité » au sens eckhartien, ou au « Père » quand la Trinité est envisagée en « sens vertical », le « Fils » correspondant alors à l'Etre — première relativité « dans l'Absolu » — et le Saint-Esprit à l'Acte.

2. Le dogmatisme se caractérise par le fait qu'il prête une portée absolue et un sens exclusif à tel « point de vue » ou à tel « aspect ». En pure métaphysique, toute antinomie conceptuelle se résout dans la vérité totale, ce qui ne doit pas être confondu avec un nivellement négateur des oppositions réelles.

en dehors du seul Principe. Les Soufis sont les premiers à reconnaître que rien ne peut se situer en dehors de la Réalité suprême, car dire que l'Unité exclut tout revient à dire qu'à un autre point de vue — celui de la réalité du monde — elle inclut tout ; cette vérité n'est toutefois pas susceptible de formulation dogmatique, mais elle est logiquement comprise dans le *Lâ ilaha illâ 'Llâh*.

Quand le Koran affirme que le Messie n'est pas Dieu, il entend : le Messie n'est pas « un dieu » autre que Dieu, ou qu'il n'est pas Dieu en tant que Messie terrestre [1] ; et quand le Koran rejette le dogme trinitaire, il entend : il n'y a pas de ternaire dans « Dieu comme tel », c'est-à-dire dans l'Absolu, qui est au-delà des distinctions. Enfin, quand le Koran semble nier la mort du Christ, on peut comprendre que Jésus, en réalité, a vaincu la mort, alors que les Juifs croyaient avoir tué le Christ dans son essence même [2] ; la vérité du symbole l'emporte ici sur celle du fait, en ce sens qu'une négation spirituelle prend la forme d'une négation matérielle [3] ;

1. En termes chrétiens : la nature humaine n'est pas la nature divine. Si l'Islam y insiste comme il le fait, de telle façon et non de telle autre, c'est en raison de son angle de vision particulier.

2. « Ne dites pas, de ceux qui ont été tués dans la voie de Dieu qu'ils sont morts : mais qu'ils sont vivants ; quoique vous ne vous en rendiez pas compte » (*Koran*, II, 149). — Cf. nos *Sentiers de gnose*, chap. *Le sentiment d'absolu dans les religions*, p. 15, note.

3. La même remarque s'applique au Christianisme quand, par exemple, les saints de l'Ancien Testament — même Enoch, Abraham, Moïse, et Elie — sont censés demeurer exclus du Ciel jusqu'à ce que le Christ soit « descendu aux enfers » ; pourtant, le Christ est apparu avant cette descente entre Moïse et Elie dans la lumière de la Transfiguration, et il a mentionné dans une parabole le « sein d'Abraham » ; ces faits sont évidemment susceptibles d'interprétations diverses, mais les concepts chrétiens n'en sont pas moins incompatibles avec la tradition juive. Ce qui les justifie, c'est leur symbolisme spirituel et partant leur vérité : le salut passe nécessairement par le *Logos*, et celui-ci,

mais d'un autre côté, l'Islam élimine par cette négation — ou cette apparence de négation — la voie christique en ce qui le concerne lui-même, et il est logique qu'il le fasse du moment que sa voie est autre et qu'il n'a pas à revendiquer les moyens de grâce propres au Christianisme.

Sur le plan de la vérité totale, donc inclusive de tous les points de vue, aspects et modes possibles, tout recours à la seule raison est évidemment inopérant : il est vain par conséquent de faire valoir par exemple, contre tel dogme d'une religion étrangère qu'une erreur dénoncée par la raison ne peut devenir une vérité sur un autre plan, car c'est là oublier que la raison opère d'une manière indirecte, ou par reflets, que ses axiomes sont insuffisants dans la mesure où elle empiète sur le terrain de l'intellect pur. La raison est formelle dans sa nature et formaliste dans ses opérations, elle procède par « coagulations », par alternatives et exclusions, ou par vérités partielles si l'on veut ; elle n'est pas, comme l'intellect pur, lumière informelle et « fluide » ; il est vrai qu'elle tire son implacabilité, ou sa validité en général, de l'intellect, mais elle ne touche aux essences que par conclusions, non par visions directes; elle est indispensable pour la formulation verbale, mais n'engage pas la connaissance immédiate.

Dans le Christianisme, la ligne de démarcation entre le relatif et l'Absolu passe à travers le Christ ; dans l'Islam, elle sépare le monde de Dieu, ou même — dans l'ésotérisme — les attributs divins de l'Essence, différence qui s'explique par le fait que l'exo-

bien que manifesté dans le temps sous telle forme, est au-delà de la condition temporelle. Relevons également la contradiction apparente entre saint Jean-Baptiste niant d'être Elie, et le Christ affirmant le contraire : si cette contradiction — qui se résout par la différence des rapports envisagés — avait lieu d'une religion à une autre, elle serait exploitée à fond, sous prétexte que « Dieu ne peut se contredire ».

térisme part forcément toujours du relatif, tandis que l'ésotérisme part de l'Absolu et donne à celui-ci une acception plus rigoureuse, et même la plus rigoureuse possible. On dit aussi, en Soufisme, que les attributs divins ne s'affirment comme tels que par rapport au monde, qu'en eux-mêmes ils sont indistincts et ineffables : on ne peut donc dire de Dieu qu'il est « miséricordieux » ou « vengeur » dans un sens absolu, abstraction faite ici de ce qu'il est miséricordieux « avant » d'être vengeur ; quant aux attributs d'essence, tels que la « sainteté » ou la « sagesse », ils ne s'actualisent, en tant que distinctions, que par rapport à notre esprit distinctif, sans rien perdre pour autant, dans leur être propre, de leur infinie réalité, bien au contraire.

Dire que la perspective islamique est possible, revient à affirmer qu'elle est nécessaire et que, par conséquent, elle ne peut pas ne pas être ; elle est exigée par ses réceptacles humains providentiels. Les perspectives en tant que telles n'ont toutefois rien d'absolu, la Vérité étant une ; devant Dieu leurs différences sont relatives et les valeurs de l'une se retrouvent toujours sous un mode quelconque dans l'autre. Il n'y a pas seulement un Christianisme de « chaleur », d'amour émotionnel, d'activité sacrificielle, mais il y a également, encadré par le précédent, un Christianisme de « lumière », de gnose, de pure contemplation, de « paix » ; et de même l'Islam « sec » — soit légaliste, soit métaphysicien — encadre un Islam « humide »[1], c'est-à-dire épris de beauté, d'amour et de sacrifice. Il faut qu'il en soit ainsi à cause de l'unité, non seulement de la Vérité, mais aussi du genre humain ; unité relative, certes, puisque les différences existent, mais néanmoins assez réelle pour permettre ou imposer la réciprocité — ou l'ubiquité spirituelle — dont il s'agit.

1. Nous nous référons ici à des termes alchimiques.

Un point que nous voudrions toucher ici est la question de la morale musulmane. Si l'on veut comprendre certaines apparences de contradiction dans cette morale, il faut tenir compte de ceci : l'Islam distingue l'homme comme tel d'avec l'homme collectif qui, lui, se présente comme un être nouveau, et qui est soumis, dans une certaine mesure mais non au-delà, à la loi de la sélection naturelle. C'est dire que l'Islam met chaque chose à sa place et la traite suivant sa nature propre ; il envisage l'humain collectif, non pas à travers la perspective déformante d'un idéalisme mystique en l'occurrence inapplicable, mais en tenant compte des lois qui régissent chaque ordre et qui, dans les limites de chacun, sont voulues de Dieu. L'Islam, c'est la perspective de la certitude et de la nature des choses, plutôt que celle du miracle et de l'improvisation idéaliste ; nous faisons cette remarque, non avec l'arrière-pensée de critiquer indirectement le Christianisme, qui est ce qu'il doit être, mais pour mieux faire ressortir l'intention et le bien-fondé de la perspective islamique [1].

S'il y a, dans l'Islam, une séparation nette entre l'homme comme tel [2] et l'homme collectif, ces deux réalités n'en sont pas moins profondément solidaires,

1. Si nous partons de l'idée que l'ésotérisme, par définition, considère avant tout l'être des choses et non le devenir ou notre situation volitive, c'est le Christ qui sera, pour le gnostique chrétien, l'être des choses, ce « Verbe dont tout a été fait et sans lequel rien n'a été fait ». La Paix du Christ, c'est, sous ce rapport, le repos de l'intellect dans « ce qui est ».

2. Nous ne disons pas « l'homme singulier », car cette expression aurait encore l'inconvénient de définir l'homme en fonction de la collectivité et non à partir de Dieu. Ce n'est pas un homme et plusieurs hommes que nous distinguons, mais la personne humaine et la société.

étant donné que la collectivité est un aspect de l'homme — aucun homme ne peut naître sans famille — et que, inversement, la société est une multiplication d'individus. Il résulte de cette interdépendance ou de cette réciprocité que tout ce qui est accompli en vue de la collectivité — telle la dîme pour les pauvres ou la guerre sainte — a une valeur spirituelle pour l'individu, et inversement ; ce rapport inverse est vrai à plus forte raison puisque l'individu est avant la collectivité, car tous les hommes descendent d'Adam, mais Adam ne descend pas des hommes.

Ce que nous venons de dire explique pourquoi le Musulman n'abandonne pas, comme le fait l'Hindou et le Bouddhiste, les rites extérieurs en fonction de telle méthode spirituelle pouvant les compenser, ni à cause d'un degré spirituel l'y autorisant par sa nature [1] ; tel saint peut ne plus avoir besoin des

1. Le principe de cet abandon des rites généraux n'en est pas moins connu et se manifeste parfois, sans quoi Ibn Hanbal n'aurait pas reproché aux Soufis de développer la méditation au détriment de la prière et de prétendre se libérer en fin de compte des obligations légales. On distingue, en fait, entre des derviches « voyageurs » (vers Dieu, *sâlikûn*) et « attirés » (par Dieu, *majâdhib*) : la première catégorie forme l'immense majorité et obéit à la Loi, tandis que la seconde catégorie s'en dispense plus ou moins, sans être trop molestés puisqu'on les prend volontiers pour des demi-fous dignes de pitié, parfois de crainte ou même de vénération. Dans le Soufisme indonésien, des cas d'abandon des rites en fonction de la seule oraison du cœur ne semblent pas être rares ; on considère alors la conscience de l'Unité comme une prière universelle qui dispense des prières canoniques ; la connaissance suprême est censée exclure la multiplicité « polythéiste » *(mushrik)* des rites, l'Absolu étant sans dualité. Dans l'Islam en général, il semble toujours y avoir eu — abstraction faite de la distinction très particulière entre *sâlikûn* et *majâdhib* — la division extérieure entre Soufis « nomistes » et « anomistes », les uns attachés à la Loi en vertu de son symbolisme et de son opportunité, et les autres détachés de la Loi en vertu de la suprématie du cœur *(qalb)* et de la connaissance directe *(ma'rifah)*. Jalâl ed-Dîn Rûmî dit dans son *Math-*

oraisons canoniques, — puisqu'il se trouve dans un état d'oraison infuse et d' « ivresse »[1], — mais il n'en continue pas moins à les accomplir pour prier avec tous et en tous, et afin que tous prient en lui. Il incarne le « corps mystique » qu'est toute communauté croyante, ou à un autre point de vue, il incarne la Loi, la tradition, la prière comme telle ; en tant qu'être social, il doit prêcher par l'exemple, et en tant qu'homme personnel, il doit permettre à ce qui est humain de se réaliser, et en quelque sorte de se renouveler, à travers lui.

La transparence métaphysique des choses et la contemplativité qui lui répond, font que la sexualité, dans son cadre de légitimité traditionnelle, — c'est-à-dire d'équilibre psychologique et social, — peut revêtir un caractère méritoire, ce que l'existence du dit cadre montre d'ailleurs par avance ; en d'autres termes, il n'y a pas que la jouissance qui compte, — à part le souci de conservation de l'espèce, — il y a aussi son contenu qualitatif, son symbolisme à la fois objectif et vécu. La base de la morale musul-

nâwî : « Les amateurs des rites sont une classe, et ceux dont les cœurs et les âmes sont embrasés d'amour en forment une autre », ce qui s'adresse aux seuls Soufis — par référence à l'essence de certitude » *('ayn el-yaqîn)* — et ne comporte d'ailleurs de toute évidence aucun caractère d'alternative systématique, comme le prouve la vie même de Jalâl ed-Dîn ; aucune « libre pensée » ne saurait en profiter. Enfin, notons que d'après El-Junayd, le « réalisateur de l'union » *(muwahhid)* doit observer la « sobriété » *(çahw)* et se garder d' « intoxication » *(sukr)* autant que de « libertinisme » *(ibâhiyah).*

1. Le Koran dit : « N'allez pas à la prière en état d'ivresse », ce qui peut s'entendre dans un sens supérieur et positif ; le Soufi jouissant d'une « station » *(maqâm)* de béatitude, ou même simplement le *dhâkir* (adonné au *dhikr*, équivalent islamique du *japa* hindou) considérant son oraison secrète comme un « vin » *(khamr)*, pourrait en principe s'abstenir des oraisons générales ; nous disons « en principe », car en fait, les soucis d'équilibre et de solidarité, si marqués dans l'Islam, font pencher la balance dans l'autre sens.

mane est toujours la réalité biologique et non un idéalisme contraire aux possibilités collectives et aux droits indéniables des lois naturelles ; mais cette réalité, tout en constituant le fondement de notre vie animale et collective, n'a rien d'absolu, car nous sommes des créatures semi-célestes ; elle peut toujours être neutralisée sur le plan de notre liberté personnelle, mais non abolie sur celui de notre existence sociale [1]. Ce que nous avons dit de la sexualité s'applique analogiquement — sous le seul rapport du mérite — à la nourriture : comme dans toutes les religions, trop manger est un péché dans l'Islam, mais manger avec mesure et avec gratitude envers Dieu y est, non seulement un non-péché, mais même un acte positivement méritoire. Toutefois, l'analogie n'est pas totale, car le Prophète « aimait les femmes », non « la nourriture ». L'amour de la femme est ici en rapport avec la noblesse et la générosité, sans parler de son symbolisme purement contemplatif, qui va beaucoup plus loin.

On reproche souvent à l'Islam d'avoir répandu sa foi par l'épée, mais on oublie, premièrement, que la persuasion a joué un plus grand rôle que la guerre dans l'expansion globale de l'Islam ; deuxièmement, que seuls les polythéistes et les idolâtres pouvaient être forcés d'embrasser la religion nouvelle [2] ; troi-

1. Beaucoup de saints hindous n'ont tenu aucun compte des castes, mais aucun n'a songé à les abolir. — A la question s'il y a deux morales, l'une pour les individus et l'autre pour l'État, nous répondrons par l'affirmative, avec la réserve toutefois que l'une peut toujours s'étendre au domaine de l'autre, suivant les circonstances externes ou internes. En aucun cas, il n'est permis que l'intention de « ne point résister au méchant » ne devienne de la complicité, de la trahison ou du suicide.

2. Cette attitude cessa à l'égard des Hindous, dans une large mesure tout au moins, quand on s'était rendu compte que l'Hindouisme n'est pas l'équivalent du paganisme arabe ; on assimilait alors les Hindous aux « gens du Livre » *(ahl el-Kitâb)*, c'est-à-dire aux Monothéistes sémitico-occidentaux.

sièmement, que le Dieu de l'Ancien Testament n'est pas moins guerrier que le Dieu du Koran, bien au contraire ; et quatrièmement, que la Chrétienté elle aussi se servait de l'épée dès l'avènement de Constantin. La question qui se pose ici est simplement la suivante : l'emploi de la force est-il possible en vue de l'affirmation et de la diffusion d'une vérité vitale ? Il n'y a pas de doute qu'il faille répondre par l'affirmative, car l'expérience nous prouve que nous devons parfois faire violence aux irresponsables dans leur propre intérêt ; puisque cette possibilité existe, elle ne peut pas ne pas se manifester dans les circonstances voulues [1], exactement comme c'est le cas de la possibilité inverse, celle de la victoire par la force inhérente à la vérité même ; c'est la nature interne ou externe des choses qui détermine le choix entre deux possibilités. D'une part, la fin sanctifie les moyens, et d'autre part, les moyens peuvent profaner la fin, ce qui signifie que les moyens doivent se trouver préfigurés dans la nature divine ; ainsi le « droit du plus fort » est préfiguré dans la « jungle », à laquelle nous appartenons incontestablement, à un certain degré et en tant que collectivités ; mais nous ne voyons dans la « jungle » nul exemple d'un droit à la perfidie et à la bassesse, et même s'il s'y trouvait de tels traits, notre dignité humaine nous interdirait d'y participer. Il ne faut jamais confondre la dureté de certaines lois biologiques avec cette infamie dont seul l'homme est capable, par le fait de sa déiformité pervertie [2].

1. Le Christ employant la violence contre les marchands du Temple montra que cette attitude ne pouvait être exclue.

2. « Nous voyons des princes musulmans et catholiques, non seulement s'allier quand il s'agit de briser la puissance d'un coreligionnaire dangereux, mais aussi s'entraider généreusement pour vaincre des désordres et des révoltes. Le lecteur apprendra, non sans secouer la tête, que dans une des batailles

A un certain point de vue, on peut dire que l'Islam possède deux dimensions, l'une « horizontale », celle de la volonté, et l'autre « verticale », celle de l'intelligence ; nous désignerons la première dimension par le mot « équilibre »[1], et la seconde par le mot « union ». L'Islam est, essentiellement, équilibre et union ; il ne sublimise pas *a priori* la volonté par le sacrifice, il la neutralise par la Loi, tout en mettant l'accent sur la contemplation. Les dimensions

pour le khalifat de Cordoue, en 1010, des forces catalanes sauvèrent la situation, et qu'à cette occasion trois évêques laissèrent leur vie pour le « Prince des Croyants »... Al-Mançûr avait dans son entourage plusieurs comtes, qui avec leurs troupes s'étaient joints à lui, et la présence de gardes chrétiennes aux cours andalouses n'avait rien d'exceptionnel... Lors de la conquête d'un territoire ennemi, les convictions religieuses de la population étaient respectées autant que possible ; que l'on se rappelle seulement que Mançûr — d'habitude assez peu scrupuleux — se soucia, lors de l'assaut de Santiago, de protéger contre toute profanation l'église contenant le tombeau de l'Apôtre, et que dans beaucoup d'autres cas les khalifes saisissaient l'occasion pour manifester leur respect des choses sacrées de l'ennemi ; les Chrétiens eurent une attitude semblable dans des circonstances analogues. Pendant des siècles, l'Islam fut respecté dans les pays reconquis, et ce n'est qu'au XVIe siècle... qu'il fut systématiquement persécuté et exterminé sous l'instigation d'un clergé fanatique et devenu trop puissant. Durant tout le Moyen Age, au contraire, la tolérance à l'égard de la conviction étrangère et le respect des sentiments de l'ennemi accompagnèrent les luttes incessantes entre Maures et Chrétiens, en adoucissant beaucoup les rigueurs et les misères de la guerre et en conférant aux combats un caractère aussi chevaleresque que possible... Malgré l'abîme linguistique, le respect de l'adversaire ainsi que la haute estime de ses vertus et, dans la poésie des deux partis, la compréhension de ses sentiments, devenait un lien national commun ; cette poésie témoigne avec éloquence de l'amour ou de l'amitié qui unissait souvent Musulmans et Chrétiens par-delà tous les obstacles » (Ernst KÜHNEL : *Maurische Kunst*, Berlin, 1924).

1. Le déséquilibre aussi comporte un sens positif, mais indirectement ; toute guerre sainte est un déséquilibre. On peut interpréter certaines paroles du Christ — « Je ne suis pas venu vous apporter la paix » — comme instituant le déséquilibre en vue de l'union ; l'équilibre ne sera restitué que par Dieu.

d' « équilibre » et d' « union » — l' « horizontale » et la « verticale » — concernent à la fois l'homme comme tel et la collectivité ; il y a là, non une identité, certes, mais une solidarité, qui fait participer la société, à sa manière et selon ses possibilités, à la voie d'union de l'individu, et inversement. Une des plus importantes réalisations d'équilibre est précisément l'accord entre la Loi visant l'homme comme tel et celle qui vise la société ; empiriquement, la Chrétienté y était parvenue aussi, par la force des choses, mais en laissant subsister certaines « fissures » et sans mettre *a priori* l'accent sur la divergence des deux plans humains et partant sur leur harmonisation. L'Islam — nous le répétons — est un équilibre déterminé par l'Absolu et disposé en vue de l'Absolu ; l'équilibre, — comme le rythme que l'Islam réalise rituellement par les prières canoniques suivant la marche du soleil et « mythologiquement » par la série rétrospective des « Messagers » divins et des « Livres » révélés [1], — l'équilibre, disons-nous, c'est la participation du multiple à l'Un ou du conditionné à l'Inconditionné ; sans équilibre, nous ne trouvons pas — sur la base de cette perspective — le centre, et sans celui-ci, il n'y a pas d'ascension ni d'union possible.

Comme toutes les civilisations traditionnelles, l'Islam est un « espace » et non un « temps » ; le « temps », pour l'Islam, n'est que le pourrissement de l' « espace » ; « Il ne viendra pas d'époque — a prédit le Prophète — qui ne soit pas pire que la précédente. » Cet « espace », cette tradition invariable,

1. Si l'équilibre vise le « centre », le rythme, lui, se réfère plus particulièrement à l' « origine » en tant que racine qualitative des choses.

— à part l'épanouissement et la diversification des formes lors de l'élaboration initiale de la tradition, — entoure l'humanité musulmane comme un symbole, à l'instar du monde physique qui, invariablement et imperceptiblement, nous nourrit de son symbolisme ; l'humanité vit normalement dans un symbole, qui est une indication vers le Ciel, une ouverture vers l'Infini. La science moderne a percé les frontières protectrices de ce symbole et a détruit par là le symbole lui-même, elle a donc aboli cette indication et cette ouverture, comme le monde moderne en général brise ces espaces-symboles que sont les civilisations traditionnelles ; ce qu'il appelle la « stagnation » et la « stérilité » est en réalité l'homogénéité et la continuité du symbole [1]. Quand le Musulman encore authentique dit aux progressistes : « Il ne vous reste plus qu'à abolir la mort », ou qu'il demande : « Pouvez-vous empêcher le soleil de se coucher ou l'obliger à se lever », il exprime exactement ce qu'il y a au fond de la « stérilité » islamique, à savoir un merveilleux sens de la relativité et, ce qui revient au même, un sens de l'Absolu qui domine toute sa vie.

Pour comprendre les civilisations traditionnelles en général et l'Islam en particulier, il faut aussi

1. « Ni l'Inde ni les pythagoriciens n'ont pratiqué la science actuelle et isoler chez eux les éléments de technique rationnelle, qui rappellent notre science, des éléments métaphysiques qui ne la rappellent point, c'est une opération arbitraire et violente, contraire à l'objectivité véritable. Platon ainsi décanté n'a plus qu'un intérêt anecdotique alors que toute sa doctrine est d'installer l'homme dans la vie supratemporelle et supradiscursive de la pensée, dont les mathématiques, comme le monde sensible, peuvent être les symboles. Si donc les peuples ont pu se passer de notre science autonome pendant des millénaires et sous tous les climats, c'est que cette science n'est pas nécessaire ; et si elle est apparue comme phénomène de civilisation brusquement et en un seul lieu, c'est pour révéler son essence contingente » (Fernand Brunner : *Science et Réalité*, Paris, 1954).

tenir compte du fait que la norme humaine ou psychologique est, pour eux, non l'homme moyen enfoncé dans l'illusion, mais le saint détaché du monde et attaché à Dieu ; lui seul est entièrement « normal » et lui seul, de ce fait, a totalement « droit à l'existence », d'où un certain manque de sensibilité à l'égard de l'humain pur et simple. Comme cette nature humaine est peu sensible envers le Souverain Bien, elle doit, dans la mesure où elle n'a pas l'amour, avoir au moins la crainte.

Il y a dans la vie d'un peuple comme deux moitiés, l'une constituant le jeu de son existence terrestre et l'autre son rapport avec l'Absolu ; or ce qui détermine la valeur d'un peuple ou d'une civilisation, ce n'est pas le mot à mot de son rêve terrestre, — car ici tout n'est que symbole, — mais sa capacité de « sentir » l'Absolu et, chez les âmes privilégiées, la capacité d'y parvenir. Il est donc parfaitement illusoire de faire abstraction de cette dimension d'absolu et d'évaluer un monde humain d'après des critères terrestres, en comparant par exemple telle civilisation matérielle avec telle autre ; l'écart de quelques millénaires qui sépare l'âge de pierre des Peaux-Rouges des raffinements matériels et littéraires des Blancs n'est rien au regard de l'intelligence contemplative et des vertus, qui seules font la valeur de l'homme, et qui seules font sa réalité permanente, ou ce quelque chose qui nous permet de le mesurer réellement, donc en face du Créateur. Croire que des hommes sont « en retard » sur nous parce que leur rêve terrestre emprunte des modes plus « rudimentaires » que le nôtre — mais par là même souvent plus sincères — est bien plus « naïf » que de croire que la terre est plate ou qu'un volcan est un dieu ; la plus grande des naïvetés est assurément de prendre le rêve pour de l'absolu et de lui sacrifier toutes les valeurs essentielles, d'oublier que le « sérieux » ne commence qu'au-delà

de son plan, ou plutôt que, s'il y a du « sérieux » sur terre, c'est en fonction de ce qui est au-delà.

On oppose volontiers la civilisation moderne comme un type de pensée ou de culture aux civilisations traditionnelles, mais on oublie que la pensée moderne — ou la culture qu'elle engendre — n'est qu'un flux indéterminé et en quelque sorte indéfinissable positivement, puisqu'il n'y a là plus aucun principe réel, donc relevant de l'Immuable ; la pensée moderne n'est pas, d'une façon définitive, une doctrine parmi d'autres, elle est ce qu'exige telle phase de son déroulement, et elle sera ce qu'en fera la science matérialiste et expérimentale, ou ce qu'en fera la machine ; ce n'est plus l'intellect humain, c'est la machine — ou la physique, la chimie, la biologie — qui décident ce qu'est l'homme, ce qu'est l'intelligence, ce qu'est la vérité. Dans ces conditions, l'esprit dépend de plus en plus du « climat » produit par ses propres créations : l'homme ne sait plus juger humainement, c'est-à-dire en fonction d'un absolu qui est la substance même de l'intelligence ; s'égarant dans un relativisme sans issue, il se laisse juger, déterminer, classer par les contingences de la science et de la technique ; ne pouvant plus échapper à la vertigineuse fatalité qu'elles lui imposent et ne voulant pas avouer son erreur [1], il ne lui reste plus qu'à abdiquer sa dignité d'homme et sa liberté. C'est la science et la machine qui à leur tour créent l'homme, et c'est elles qui « créent Dieu », s'il est permis de s'exprimer ainsi [2] ;

1. Il y a là comme une perversion de l'instinct de conservation, un besoin de consolider l'erreur pour avoir la conscience tranquille.

2. Les spéculations teilhardiennes offrent un exemple frappant d'une théologie succombée aux microscopes et aux télescopes, aux machines et à leurs conséquences philosophiques et sociales, — « chute » qui serait exclue s'il y avait là la moindre connaissance intellective directe des réalités immatérielles. Le côté « inhumain » de la dite doctrine est d'ailleurs très révélateur.

car le vide laissé par Dieu ne peut rester un vide, la réalité de Dieu et son empreinte dans la nature humaine exigent un succédané de divinité, un faux absolu qui puisse remplir le néant d'une intelligence privée de sa substance. On parle beaucoup d' « humanisme » à notre époque, mais on oublie que l'homme, dès lors qu'il abandonne ses prérogatives à la matière, à la machine, au savoir quantitatif, cesse d'être réellement « humain »[1].

Quand on parle de « civilisation », on attache généralement à cette notion une intention qualitative ; or la civilisation ne représente une valeur qu'à condition d'être d'origine supra-humaine et d'impliquer, pour le « civilisé », le sens du sacré : n'est réellement civilisé qu'un peuple qui possède ce sens et qui en vit. Si l'on nous objecte que cette réserve ne tient pas compte de toute la signification du mot et qu'un monde « civilisé » sans religion est concevable, nous répondrons que dans ce cas la « civilisation » devient indifférente, ou plutôt — puisqu'il n'y a pas de choix légitime entre le sacré et autre chose — qu'elle est la plus fallacieuse des aberrations. Le sens du sacré est fondamental pour toute civilisation parce qu'il est fondamental pour l'homme ; le sacré — l'immuable et l'inviolable, donc l'infiniment majestueux — est dans la substance même de notre esprit et de notre existence. Le monde est malheureux parce que les hommes vivent au-dessous d'eux-mêmes ; l'erreur des modernes, c'est de vouloir réformer le monde sans vouloir ni pouvoir réformer l'homme ; et cette contradiction flagrante, cette tentative de faire un monde meilleur sur la base d'une humanité

1. Le plus intégralement « humain », c'est ce qui donne à l'homme les meilleures chances pour l'au-delà, et c'est aussi, par là même, ce qui correspond le plus profondément à sa nature.

pire, ne peut aboutir qu'à l'abolition même de l'humain et par conséquent aussi du bonheur. Réformer l'homme, c'est le relier au Ciel, rétablir le lien rompu ; c'est l'arracher au règne de la passion, au culte de la matière, de la quantité et de la ruse, et le réintégrer dans le monde de l'esprit et de la sérénité, nous dirions même : dans le monde de la raison suffisante.

Dans cet ordre d'idées, — et puisqu'il se trouve des soi-disant Musulmans qui n'hésitent pas à qualifier l'Islam de « précivilisation », — il faut distinguer entre la « déchéance », la « décadence », la « dégénérescence » et la « déviation » : toute l'humanité est « déchue » par suite de la perte d'Eden et aussi, plus particulièrement, du fait qu'elle est engagée dans l' « âge de fer » ; certaines civilisations sont « décadentes », tels la plupart des mondes traditionnels de l'Orient à l'époque de l'expansion occidentale [1] ; un grand nombre de tribus barbares sont « dégénérées », suivant le degré même de leur barbarie ; la civilisation moderne, elle, est « déviée », et cette déviation elle-même se combine de plus en plus avec une réelle décadence, tangible notamment dans la littérature et dans l'art. Nous parlerions volontiers de « post-civilisation », pour répondre au qualitatif que nous avons mentionné quelques lignes plus haut.

Une question se pose ici, peut-être en marge de notre sujet général, mais néanmoins en rapport avec

1. Ce n'est toutefois pas cette décadence qui les rendait « colonisables », mais au contraire leur caractère normal, qui excluait le « progrès technique » ; le Japon, qui n'était guère décadent, ne résista pas mieux que d'autres pays au premier assaut des armes occidentales. Hâtons-nous d'ajouter que de nos jours, l'ancienne opposition Occident-Orient ne s'accuse presque plus nulle part sur le plan politique, ou qu'elle s'accuse à l'intérieur même des nations ; au-dehors, ce ne sont plus que des variantes de l'esprit moderne qui s'opposent les unes aux autres.

lui puisqu'en parlant d'Islam il faut parler de tradition, et qu'en traitant de celle-ci il faut dire ce qu'elle n'est pas : que signifie pratiquement l'exigence, si souvent formulée de nos jours, que la religion doit s'orienter vers le social ? Cela veut dire, tout simplement, qu'elle doit s'orienter vers les machines ; que la théologie — pour nous exprimer sans détours — doit devenir la servante de l'industrie. Sans doute, il y a toujours eu des problèmes sociaux par suite des abus dus à la déchéance humaine d'une part et à l'existence de grandes collectivités — à groupes inégaux — d'autre part ; mais au Moyen Age, — qui à son propre point de vue était loin d'être une époque idéale, — et même beaucoup plus tard, l'artisan tirait une large part de bonheur de son travail encore humain et de son ambiance encore conforme à un génie ethnique et spirituel. Quoi qu'il en fût, l'ouvrier moderne existe et la vérité le concerne : il doit comprendre, tout d'abord, qu'il n'y a pas lieu de reconnaître à la qualité toute factice d' « ouvrier » un caractère de catégorie intrinsèquement humaine, car les hommes qui en fait sont des ouvriers peuvent appartenir à n'importe quelle catégorie naturelle ; ensuite, que toute situation extérieure n'est que relative et que l'homme reste toujours l'homme ; que la vérité et la vie spirituelle peuvent s'adapter, grâce à leur universalité et leur caractère impératif, à n'importe quelle situation, si bien que le soi-disant « problème ouvrier » est à sa racine tout simplement le problème de l'homme placé dans telles circonstances, donc toujours de l'homme comme tel ; enfin, que la vérité ne saurait exiger que nous nous laissions opprimer, le cas échéant, par des forces qui elles aussi ne font que servir les machines, pas plus qu'elle ne nous permet de fonder nos revendications sur l'envie, laquelle ne saurait en aucun cas être la mesure de nos besoins. Et il faut ajouter que, si tous les hommes

obéissaient à la loi profonde inscrite dans la condition humaine, il n'y aurait plus de problèmes ni sociaux ni généralement humains ; abstraction faite de la question de savoir s'il est possible ou non de réformer l'humanité, — ce qui en fait est impossible, — il faut de toutes façons se réformer soi-même et ne jamais croire que les réalités intérieures sont sans importance pour l'équilibre du monde. Il faut se garder d'un optimisme chimérique autant que du désespoir, car le premier est contraire à la réalité éphémère du monde que nous vivons, et le second, à la réalité éternelle que nous portons déjà en nous-mêmes, et qui seule rend intelligible notre condition humaine et terrestre.

D'après un proverbe arabe qui reflète l'attitude du Musulman devant la vie, « la lenteur est de Dieu, et la hâte de Satan »[1], et ceci nous mène à la réflexion suivante : comme les machines dévorent le temps, l'homme moderne est toujours pressé, et comme ce manque perpétuel de temps crée chez lui les réflexes de hâte et de superficialité, l'homme moderne prend ces réflexes — qui compensent autant de déséquilibres — pour des supériorités et méprise au fond l'homme ancien aux habitudes « idylliques », et surtout le vieil Oriental à la démarche lente et au turban long à enrouler. On ne peut plus se représenter, faute d'expérience, quel était le contenu qualitatif de la « lenteur » traditionnelle, ou comment « rêvaient » les gens d'autrefois ; on se contente avec la caricature, ce qui est beaucoup plus simple, et ce qu'exige d'ailleurs un illusoire instinct de conservation. Si les préoccupations sociales — à base évidemment matérielle — déterminent si largement l'esprit de notre époque, ce n'est pas seulement à cause des suites sociales du machinisme et des conditions inhumaines qu'il

1. *Festina lente*, disaient les Anciens.

engendre, mais aussi à cause de l'absence d'une atmosphère contemplative pourtant nécessaire au bonheur des hommes, quel que puisse être leur « standard de vie », pour employer une expression aussi barbare que courante [1].

Nous avons fait allusion plus haut au turban, en parlant de la lenteur des rythmes traditionnels [2] ; il faut nous y arrêter quelque peu, pendant que nous y pensons. L'association d'idées entre le turban et l'Islam est loin d'être fortuite : « Le turban — a dit le Prophète — est une frontière entre la foi et l'incroyance », et encore : « Ma communauté ne déchoira pas tant qu'elle portera des turbans » ; on cite également les *ahâdîth* suivants : « Au Jour du Jugement, l'homme recevra une lumière pour chaque tour de turban *(kawrah)* autour de sa tête » ; « Portez des turbans, car vous gagnerez ainsi en générosité. » Ce que nous voulons relever ici, c'est que le turban est censé conférer au croyant une sorte de gravité, de consécration et aussi d'humi-

1. On appelle « fuite des responsabilités » ou *Weltflucht* — en anglais *escapism* — toute attitude contemplative, donc tout refus de situer la vérité totale et le sens de la vie dans l'agitation extérieure. On décore du nom de « responsabilités » l'attachement hypocritement utilitaire au monde, et on s'empresse d'ignorer que la fuite, à supposer qu'il ne s'agisse que de cela, n'est pas toujours une attitude fausse.

2. Lenteur qui n'exclut pas la vitesse quand celle-ci découle des propriétés naturelles des choses ou qu'elle résulte naturellement des circonstances, ce qui implique son accord avec les symbolismes et avec les attitudes spirituelles correspondantes. Il est dans la nature du cheval de pouvoir courir ; une fantasia se déroule avec célérité ; un coup d'épée doit être rapide comme l'éclair ; de même une décision salutaire. L'ablution avant la prière doit être faite rapidement.

lité majestueuse[1] ; il le retranche des créatures chaotiques et dissipées, — les « errants » *(dâllûn)* de la *Fâtihah*, — le fixe sur un axe divin — la « voie droite » *(eç-çirât el-mustaqîm)* de la même prière — et le destine ainsi à la contemplation ; en un mot, le turban s'oppose comme un poids céleste à tout ce qui est profane et vain. Comme c'est la tête — le cerveau — qui est pour nous le plan de notre choix entre le vrai et le faux, le durable et l'éphémère, le réel et l'illusoire, le grave et le futile, c'est elle qui doit porter la marque de ce choix ; le symbole matériel est censé renforcer la conscience spirituelle, comme c'est le cas, du reste, de toute coiffure religieuse ou même de tout vêtement liturgique ou simplement traditionnel. Le turban « enveloppe » en quelque sorte la pensée, toujours prête à la dissipation, à l'oubli et à l'infidélité ; il rappelle l'emprisonnement sacré de la nature passionnelle et déifuge[2]. La Loi koranique fait fonction de rétablissement d'un équilibre primordial perdu, d'où ce *hadîth* : « Portez des turbans et distinguez-vous par là des peuples (« déséquilibrés ») qui vous ont précédés[3]. »

Quelques mots sur le voile de la femme musulmane s'imposent ici. L'Islam tranche sévèrement entre le monde de l'homme et celui de la femme, entre la collectivité totale et la famille qui en est

1. Dans l'Islam on se représente les anges et tous les prophètes portant des turbans, parfois de couleurs différentes, suivant le symbolisme.

2. Saint Vincent de Paul, en créant la cornette des filles de la Charité, avait l'intention d'imposer à leur regard une sorte de réminiscence de l'isolement monastique.

3. La haine du turban — comme celle du « romantique », du « pittoresque », du folklorique — s'explique par le fait que les mondes « romantiques » sont précisément ceux où Dieu est encore vraisemblable ; quand on veut abolir le Ciel, il est logique de commencer par créer une ambiance qui fait apparaître les choses spirituelles comme des corps étrangers ; pour pouvoir

le noyau, ou entre la rue et le foyer, comme il tranche aussi entre la société et l'individu et entre l'exotérisme et l'ésotérisme ; le foyer — comme la femme qui l'incarne — a un caractère inviolable, donc sacré. La femme incarne même d'une certaine façon l'ésotérisme en raison de certains aspects de sa nature et de sa fonction ; la « vérité ésotérique » — la *haqîqah* — est « sentie » comme une réalité « féminine », comme c'est aussi le cas de la *barakah*. Le voile et la réclusion de la femme sont du reste en rapport avec la phase cyclique finale que nous vivons — et où les passions et la malice dominent de plus en plus — et présentent une certaine analogie avec l'interdiction du vin et le voilement des mystères.

Entre les mondes traditionnels, il n'y a pas que les différences de perspective et de dogme, il y a aussi celles de tempérament et de goût : ainsi, le tempérament européen supporte mal ce mode d'expression qu'est l'exagération, alors que pour l'Oriental, l'hyperbole est une manière de faire ressortir une idée ou une intention, de marquer le sublime ou d'exprimer l'indescriptible, telle l'apparition d'un ange ou le rayonnement d'un saint. L'Occidental s'attache à l'exactitude des faits, mais son manque d'intuition des « essences immuables » *(ayân thâbitah)* fait contrepoids et réduit de beaucoup la portée de son esprit observateur ; l'Oriental au contraire a le sens de la transparence métaphysique des choses, mais il néglige facilement — à tort ou à

déclarer avec succès que Dieu est irréel, il faut fabriquer autour de l'homme une fausse réalité, qui sera forcément inhumaine, car seul l'inhumain peut exclure Dieu. Ce dont il s'agit, c'est de fausser l'imagination, donc de la tuer ; la mentalité moderne, c'est le plus prodigieux manque d'imagination qui se puisse imaginer.

raison suivant les cas — l'exactitude des faits terrestres ; le symbole prime pour lui l'expérience.

L'hyperbole symboliste s'explique en partie par le principe suivant : entre la forme et son contenu, il n'y a pas qu'analogie, il y a également opposition ; si la forme — ou l'expression — doit normalement être à l'image de ce qu'elle transmet, elle peut aussi, en raison de l'écart entre « l'extérieur » et « l'intérieur », se trouver « négligée » en faveur du pur contenu, ou comme « brisée » par le trop-plein de ce dernier. L'homme qui ne s'attache qu'à l' « intérieur » peut n'avoir aucune conscience des formes externes, et inversement ; tel homme paraîtra sublime parce qu'il est saint, et tel autre paraîtra pitoyable pour la même raison ; et ce qui est vrai pour les hommes, l'est aussi pour leurs discours et leurs livres. La rançon de la profondeur ou du sublime est parfois un manque de sens critique quant aux apparences, ce qui ne veut certes pas dire qu'il doive en être ainsi, car il ne s'agit là que d'une possibilité paradoxale ; en d'autres termes, la pieuse exagération, quand elle est un débordement d'évidence et de sincérité, a le « droit » de ne pas se rendre compte qu'elle dessine mal, et il serait ingrat et disproportionné de le lui reprocher. La piété autant que la véracité exigent que nous voyions l'excellence de l'intention et non la faiblesse de l'expression, là où l'alternative se pose.

Les piliers *(arkân)* de l'Islam sont : le double témoignage de foi *(shahâdatân)*, la prière canonique cinq fois répétée par jour *(çalât)*, le jeûne du Ramadan *(çiyâm, çawm)*, la dîme *(zakât)*, le pèlerinage *(hajj)* ; on ajoute parfois la guerre sainte *(jihâd)*, qui a un caractère plus ou moins accidentel puis-

qu'elle dépend des circonstances [1] ; quant à l'ablution (*wudhû* ou *ghusl*, suivant les cas), on ne la mentionne pas séparément, puisqu'elle est une condition de la prière. La *shahâdah*, ainsi que nous l'avons vu plus haut, indique en dernière analyse — et c'est le sens le plus universel qui nous intéresse ici — le discernement entre le Réel et l'irréel, puis — dans sa seconde partie — le rattachement du monde à Dieu sous le double rapport de l'origine et de la fin, car regarder les choses séparément de Dieu est déjà de l'incroyance (*nifâq*, *shirk* ou *kufr*, suivant le cas) ; la prière, elle, intègre l'homme dans le rythme et — par la direction rituelle vers la kaaba — dans l'ordre centripète de l'adoration universelle ; l'ablution précédant la prière ramène l'homme virtuellement à l'état primordial et d'une certaine manière à l'Etre pur. Le jeûne nous retranche du flux continu et dévorant de la vie charnelle, il introduit une sorte de mort et de purification dans notre chair [2] ; l'aumône vainc l'égoïsme et l'avarice, elle actualise la solidarité de toutes les créatures ; elle est un jeûne de l'âme, comme le jeûne proprement dit est une aumône du corps ; le pèlerinage préfigure le voyage intérieur vers la kaaba du cœur, il purifie la communauté comme la circulation sanguine, en passant par le cœur, purifie le corps ; la guerre sainte enfin est, toujours au point de vue où nous nous plaçons, une manifestation extérieure et collective du discernement entre la vérité et l'erreur ; elle est comme le complément centrifuge et négatif du pèlerinage, — le complément, non le contraire, puisqu'elle reste rattachée au centre et qu'elle est positive par son contenu religieux.

1. Il en est de même sur le plan du microcosme humain, pour l'intelligence autant que pour la volonté : ni la velléité ni le discernement ne s'exercent en l'absence d'un objet.

2. Le Ramadan est à l'année musulmane ce que le dimanche judéo-chrétien est à la semaine.

Résumons encore une fois les caractères essentiels de l'Islam, sous l'angle de vision qui importe pour nous. L'Islam, dans les conditions normales, frappe par le caractère inébranlable de sa conviction et aussi par la combativité de sa foi ; ces deux aspects complémentaires, intérieur et statique l'un et extérieur et dynamique l'autre, dérivent essentiellement d'une conscience de l'Absolu, laquelle d'une part rend inaccessible au doute et d'autre part écarte l'erreur avec violence [1] ; l'Absolu — ou la conscience d'Absolu — engendre ainsi dans l'âme les qualités du roc et de la foudre, représentées l'une par la kaaba, qui est le centre, et l'autre par l'épée de la guerre sainte, qui marque la périphérie. Sur le plan spirituel, l'Islam met l'accent sur la connaissance, puisque c'est celle-ci qui réalise le maximum d'unité, en ce sens qu'elle perce l'illusion de la pluralité et dépasse la dualité sujet-objet ; l'amour est une forme et un critère de la connaissance unitive, ou encore une étape vers elle, à un autre point de vue. Sur le plan terrestre, l'Islam recherche l'équilibre et met chaque chose à sa place, en distinguant par ailleurs nettement entre l'individu et la collectivité, tout en tenant compte de leur solidarité réciproque. *El-islâm* est la condition humaine équilibrée en fonction de l'Absolu, dans l'âme comme dans la société.

Le fondement de l'ascension spirituelle, c'est que Dieu est pur Esprit, et que l'homme lui ressemble fondamentalement par l'intelligence ; l'homme va vers Dieu moyennant ce qui, en lui-même, est le

1. L'erreur c'est, d'après cette perspective, la négation de l'Absolu ou l'attribution de l'absoluité à du relatif ou du contingent, ou encore, le fait d'admettre plus d'un Absolu. Il ne faut toutefois pas confondre cette intention métaphysique avec les associations d'idées auxquelles elle peut donner lieu dans la conscience des Musulmans et qui peuvent n'avoir qu'un sens symbolique.

plus conforme à Dieu, à savoir l'intellect, qui est à la fois pénétration et contemplation et dont le contenu « surnaturellement naturel » est l'Absolu, qui illumine et qui libère. Le caractère d'une voie dépend de telle définition préalable de l'homme : si l'homme est passion, — comme le veut la perspective générale du Christianisme [1], — la voie est souffrance ; s'il est désir, la voie est renoncement ; s'il est volonté, la voie est effort ; s'il est intelligence, la voie est discernement, concentration et contemplation. Mais nous pourrions dire aussi : la voie est telle chose « dans la mesure où » — et non « parce que » — l'homme a telle nature ; et cela permet de comprendre pourquoi la spiritualité musulmane, tout en se fondant sur le mystère de la connaissance, n'en comporte pas moins le renoncement et l'amour.

Le Prophète a dit : « Dieu n'a rien créé de plus noble que l'intelligence, et sa colère tombe sur celui qui la méprise », et aussi : « Dieu est beau, et il aime la beauté. » Ces deux sentences sont caractéristiques pour l'Islam : le monde est pour lui un vaste livre rempli de « signes » *(ayât)* ou de symboles — d'éléments de beauté — qui parlent à notre entendement et qui s'adressent à « ceux qui comprennent ». Le monde est fait de formes, et celles-ci sont comme les débris d'une musique céleste congelée ; la connaissance ou la sainteté dissout notre congélation, elle libère la mélodie intérieure [2]. Il faut se rappeler

1. Mais sans qu'il y ait là une restriction de principe.

2. Les chants et danses des derviches sont des anticipations symboliques, donc spirituellement efficaces, des rythmes de l'immortalité, et aussi — ce qui revient au même — du nectar divin qui coule secrètement dans les artères de toute chose créée. Il y a là d'ailleurs un exemple d'une certaine opposition entre les ordres ésotérique et exotérique, laquelle ne peut pas ne pas se produire incidemment : la musique et la danse sont proscrites par la Loi commune, mais l'ésotérisme en use, de même

ici ce verset koranique parlant des « pierres d'où jaillissent des ruisseaux » tandis qu'il est des cœurs « plus durs que les pierres », ce qui est à rapprocher de « l'eau vive » du Christ et des « fleuves d'eau vive » qui, selon l'Évangile, « s'échappent des cœurs » des saints [1].

Ces « ruisseaux » ou ces « eaux vives » sont au-delà des cristallisations formelles et séparatives ; ils sont du domaine de la « vérité essentielle » *(haqîqah)* vers laquelle conduit la « voie » *(tarîqah)*, — en partant de la « route commune » *(sharî'ah)* qu'est la Loi générale, — et à ce niveau, la vérité n'est plus un système de concepts — d'ailleurs intrinsèquement adéquat et indispensable — mais un « élément » comme l'eau ou le feu. Et ceci nous permet de passer à une autre considération : s'il y a des religions diverses, — parlant chacune, par définition, un langage absolu et par conséquent exclusif, — c'est parce que la différence des religions correspond exactement, par analogie, à la différence des individus humains ; en d'autres termes, si les religions sont vraies, c'est parce que c'est chaque fois Dieu qui a parlé, et si elles sont diverses, c'est parce que Dieu a parlé des langages divers, conformément à la diversité des réceptacles ; enfin, si elles sont absolues et exclusives, c'est parce que dans chacune, Dieu a dit : « Moi ». Cette thèse — nous le savons trop bien, et c'est d'ailleurs dans l'ordre naturel des choses — n'est pas acceptable sur le plan des orthodoxies exotériques [2], mais elle

que du symbolisme du vin, donc d'une boisson interdite. Il n'y a là aucune absurdité, car le monde aussi s'oppose à Dieu sous un certain rapport tout en étant « fait à son image ». L'exotérisme suit la « lettre », et l'ésotérisme l' « intention divine ».

1. Jalâl ed-Dîn Rûmî : « La mer que je suis s'est noyée dans ses propres vagues. Étrange mer sans limites que je suis ! »

2. Ce mot indique une limitation, mais ne contient *a priori* aucun reproche, les bases humaines étant ce qu'elles sont.

l'est sur celui de l'orthodoxie universelle, celle-là même dont Mohyiddîn ibn Arabî, le grand porte-parole de la gnose en Islam, a témoigné en ces termes : « Mon cœur s'est ouvert à toutes les formes : il est un pâturage pour les gazelles [1] et un couvent de moines chrétiens, et un temple d'idoles et la kaaba du pèlerin, et les tables de la Thora, et le livre du Koran. Je pratique la religion de l'Amour [2] ; dans quelque direction que ses caravanes [3] avancent, la religion de l'Amour sera ma religion et ma foi » *(Tarjumân el-ashwâq)* [4].

1. Les « gazelles » sont des états spirituels.
2. Il ne s'agit pas ici de *mahabbah* au sens psychologique ou méthodique, mais de « vérité vécue » et d' « attraction divine ». L' « amour » s'oppose ici aux « formes » qui sont censées être « froides » et « mortes ». « La lettre tue », dit aussi saint Paul, tandis que « l'esprit vivifie ». « Esprit » et « amour » sont ici synonymes.
3. Littéralement : « ses chameaux ». Comme les « gazelles », les « chameaux » figurent ici des réalités de l'esprit ; ils représentent les conséquences intérieures et extérieures — ou les modalités dynamiques — de l' « amour », c'est-à-dire de la « conscience essentielle ».
4. De même, Jalâl ed-Dîn Rûmî dit dans ses Quatrains : « Si l'image de notre Bien-Aimé est dans le temple des idoles, c'est une erreur absolue de tourner autour de la kaaba. Si la kaaba est privée de son parfum, elle est une synagogue. Et si nous sentons dans la synagogue le parfum de l'union avec Lui, elle est notre kaaba. » — Dans le Koran, cet universalisme s'énonce notamment dans ces versets : « A Dieu est l'Orient et l'Occident ; où que vous vous tourniez, là est la Face de Dieu » (II, 115). — « Dis : appelez *Allâh* ou appelez *Er-Rahmân* ; quel que soit le Nom dont vous appelez, à Lui (Dieu) sont les plus beaux Noms » (XVII, 110). Dans ce dernier verset, les Noms divins peuvent signifier les perspectives spirituelles, donc les religions. Celles-ci sont comme les grains du rosaire ; le cordon est la gnose, l'essence une qui les traverse toutes.

II

Le Koran.

La grande théophanie de l'Islam, c'est le Koran ; celui-ci se présente comme un « discernement » *(furqân)* entre la vérité et l'erreur [1]. En un certain sens, tout le Koran — dont l'un des noms est précisément *El-Furqân* (« le Discernement ») — est une sorte de paraphrase multiple du discernement fondamental, la *Shahâdah* ; tout son contenu est en somme que « la Vérité est venue et l'erreur (*el-bâtil*, le vain, l'inconsistant) s'est évanouie ; certes, l'erreur est éphémère » (*Koran*, XXVII, 73) [2].

Avant de considérer le message, nous voulons parler de sa forme et des principes qui la déterminent. Un poète arabe prétendait pouvoir écrire un livre supérieur au Koran, dont il contestait l'excellence même au simple point de vue du style ; ce jugement, qui est évidemment contraire à la thèse traditionnelle de l'Islam, peut s'expliquer chez un homme qui ignore que l'excellence d'un livre sacré n'est pas *a priori* d'ordre littéraire ; nombreux sont en effet les textes qui renferment un sens spirituel et où la clarté logique se joint à la puissance

1. Il est significatif à cet égard qu'en Islam Dieu lui-même est souvent appelé *El-Haqq* (« la Vérité »). *Anâ El-Haqq*, « je suis la Vérité », dira El-Hallaj, et non « je suis l'Amour ».

2. Ou encore : « ... Nous *(Allâh)* lançons la Vérité contre l'erreur afin qu'elle l'écrase, et la voici (l'erreur) qui s'évanouit ! » (*ibid.*, XXI, 18).

du langage ou à la grâce de l'expression, sans qu'ils aient cependant un caractère sacré. C'est-à-dire que les Écritures sacrées ne sont pas telles à cause du sujet qu'elles traitent, ni à cause de la façon dont elles le traitent, mais en vertu de leur degré d'inspiration ou, ce qui revient au même, à cause de leur provenance divine ; c'est celle-ci qui détermine le contenu du livre, et non pas inversement ; le Koran — comme la Bible — peut parler d'une multitude de choses autres que Dieu, par exemple du diable, de la guerre sainte ou des lois de succession, sans être moins sacré pour autant, tandis que d'autres livres peuvent traiter de Dieu et de choses sublimes, sans être pour cela Parole divine.

Pour l'orthodoxie musulmane, le Koran se présente, non seulement comme la Parole increéée de Dieu, — s'exprimant toutefois au travers d'éléments créés, tels les mots, les sons, les lettres, — mais aussi le modèle par excellence de la perfection du langage ; vu du dehors, ce livre apparaît pourtant, à part le dernier quart environ dont la forme est hautement poétique, — mais sans être de la poésie, — comme un assemblage plus ou moins incohérent, et parfois inintelligible de prime abord, de sentences et de récits ; le lecteur non averti, qu'il lise le texte dans une traduction ou en arabe, se heurte aux obscurités, aux répétitions, aux tautologies, et aussi, dans la plupart des longues sourates, à une sorte de sécheresse, sans avoir au moins la « consolation sensible » de la beauté sonore qui se dégage de la lecture rituelle et psalmodiée. Mais ce sont là des difficultés qu'on rencontre à un degré ou un autre dans la plupart des Écritures sacrées [1]. L'apparente

1. Il y a deux principaux modes ou degrés d'inspiration, — l'un direct et l'autre indirect, — représentés, dans le Nouveau Testament, par les paroles du Christ et l'Apocalypse pour ce qui est du premier mode, et par les récits évangéliques et les Épîtres pour ce qui est du second. Le Judaïsme exprime cette

incohérence de ces textes [1] — tel le « Cantique des Cantiques » ou certains passages de saint Paul — a toujours la même cause, à savoir la disproportion incommensurable entre l'Esprit d'une part et les ressources limitées du langage humain d'autre part : c'est comme si le langage coagulé et pauvre des mortels se brisait, sous la formidable pression de la Parole céleste, en mille morceaux, ou comme si Dieu, pour exprimer mille vérités, ne disposait que d'une dizaine de mots, ce qui l'obligerait à des allusions lourdes de sens, à des ellipses, des raccourcis, des synthèses symboliques. Une Écriture sacrée, — et n'oublions pas que pour le Christianisme, cette Écriture n'est pas le seul Évangile, mais la Bible entière avec toutes ses énigmes et ses apparences de scandale, — une Écriture sacrée, disons-nous, est une totalité, elle est une image diversifiée de l'Etre, diversifiée et transfigurée en vue du réceptacle humain ; c'est une lumière qui veut se rendre visible à l'argile, ou qui veut prendre la forme de celle-ci ; ou encore, c'est une vérité qui, devant s'adresser à des êtres faits d'argile ou d'ignorance, n'a pas d'autre moyen d'expression que la substance même de l'erreur naturelle dont notre âme est faite [2].

différence en comparant l'inspiration de Moïse à un miroir lumineux et celle des autres Prophètes à un miroir obscur. Parmi les Livres hindous, les textes d'inspiration secondaire *(smriti)* sont en général plus accessibles et d'apparence plus homogène que le *Veda*, qui relève de l'inspiration directe *(shruti)*, ce qui montre que l'intelligibilité immédiate et la beauté facilement saisissable d'un texte ne sont nullement des critères d'inspiration, ou de degré d'inspiration.

1. C'est cette surface d' « incohérence » du langage koranique — et non la grammaire ou la syntaxe — que le poète mentionné a cru devoir blâmer. Le style des Livres révélés est toujours normatif. Gœthe a fort bien caractérisé l'allure des textes sacrés : « Ton chant tourne comme la voûte céleste, l'origine et la fin étant toujours identiques » *(Westöstlicher Divan)*.

2. Jalâl ed-Dîn Rûmî dit dans son *Kitâb fîhi mâ fîh* : « Le Koran est comme une jeune mariée : même si tu essaies d'enle-

« Dieu parle brièvement », comme disent les Rabbins, et cela aussi explique les ellipses audacieuses, incompréhensibles au premier abord, de même que les superpositions de sens, que l'on rencontre dans les Révélations[1] ; en outre, et c'est là un principe crucial : la vérité est, pour Dieu, dans l'efficacité spirituelle ou sociale de la parole ou du symbole, non dans l'exactitude de fait quand celle-ci est psychologiquement inopérante ou même nocive ; Dieu veut sauver avant de renseigner, il vise la sagesse et l'immortalité et non le savoir extérieur, voire la curiosité. Le Christ appela son corps « le Temple », ce qui peut étonner quand on pense que ce mot désignait *a priori*, et apparemment avec plus de raison, un édifice en pierre ; mais le Temple en pierre était beaucoup moins que le Christ le réceptacle du Dieu vivant — puisque le Christ était venu — et en réalité, le nom « Temple » revenait avec plus de raison au Christ qu'à l'édifice fait de mains d'homme ; nous dirons même que le Temple, celui de Salomon comme celui d'Hérode, était l'image du corps du Christ, la succession temporelle n'intervenant pas pour Dieu ; c'est ainsi que les Écritures sacrées déplacent parfois des mots et même des

ver son voile, elle ne se montrera pas à toi. Si tu discutes le Koran, tu ne découvriras rien, et aucune joie ne te parviendra. C'est parce que tu as essayé d'enlever le voile, que le Koran se refuse à toi ; en employant la ruse et se faisant laid et indésirable à tes yeux, il te dit : Je ne suis pas celui que tu aimes. Il peut donc se montrer sous n'importe quel jour. » — D'après saint Augustin et d'autres Pères, — Pie XII le rappelle dans l'Encyclique *Divino afflante*, — « Dieu a parsemé à dessein de difficultés les Livres Saints qu'il a inspirés lui-même, afin de nous exciter à les lire et à les scruter avec d'autant plus d'attention et pour nous exercer à l'humilité par la constatation salutaire de la capacité limitée de notre intelligence. »

1. Par exemple, il est dit que la *Bhagavadgîtâ* peut se lire suivant sept sens différents. Nous avions mentionné ce principe à plusieurs reprises dans nos précédents ouvrages.

faits en fonction d'une vérité supérieure qui échappe aux hommes. Mais il n'y a pas que les difficultés intrinsèques des Livres révélés, il y a aussi leur éloignement dans le temps et les différences de mentalité suivant les époques, ou disons l'inégalité qualitative des phases du cycle humain ; le langage était autre à l'origine — qu'il s'agisse de l'époque des *Rishis* ou de celle de Mohammed — que de nos jours ; les mots n'étaient pas usés, ils contenaient infiniment plus que ce que nous pouvons deviner ; bien des choses qui étaient évidentes pour le lecteur antique pouvaient être passées sous silence, mais devaient être explicitées — et non « surajoutées » — par la suite [1].

Un texte sacré, avec ses apparentes contradictions et ses obscurités, a quelque chose d'une mosaïque, parfois d'un anagramme ; mais il suffit de consulter les commentaires orthodoxes — donc divinement guidés — pour apprendre avec quelle intention telle affirmation a été faite et sous quel rapport elle est valable, ou quels sont les sous-entendus permettant de joindre les éléments à première vue disparates du discours. Les commentaires sont issus de la tradition orale accompagnant la Révélation dès l'origine, ou ils sont issus par inspiration de la même source surnaturelle ; leur rôle sera donc, non seulement d'intercaler les parties manquantes, mais implicites du discours et de préciser sous quel rapport ou dans quel sens telle chose doit s'entendre, mais aussi d'expliquer les divers symbolismes qui sont souvent simultanés et superposés ; bref, les commentaires font providentielle-

1. Nous ne voulons pas nous attarder ici au déploiement d'inintelligence, « psychologiste » ou autre, de la moderne « critique des textes ». Bornons-nous à faire remarquer qu'à notre époque, le diable ne s'est pas seulement emparé de la charité en voulant la réduire à un altruisme athée et matérialiste, il a accaparé aussi l'exégèse de l'Écriture sainte.

ment partie de la tradition, ils sont comme la sève de sa continuité, même si leur mise par écrit ou, le cas échéant, leur remanifestation après quelque interruption, est plus ou moins tardive, selon ce qu'exigent les périodes historiques. « L'encre des savants (de la Loi ou de l'Esprit) est comme le sang des martyrs », a dit le Prophète, ce qui indique le rôle capital, dans tout monde traditionnel, des commentaires orthodoxes [1].

D'après la tradition juive, ce n'est pas le mot à mot des Écritures saintes, mais uniquement leurs commentaires orthodoxes qui font force de loi ; la Thora est « fermée », elle ne se livre pas elle-même ; ce sont les sages qui l' « ouvrent » ; c'est la nature même de la Thora qui exige dès l'origine le commentaire, la Mischna. On dit que celle-ci a été donnée dans le Tabernacle, lorsque Josué la transmit au Sanhédrin ; celui-ci a été consacré par là même, il est donc institué par Dieu, comme la Thora et ensemble avec elle. Et ceci est important : le commentaire oral, que Moïse avait reçu au Sinaï et transmis à Josué, s'est perdu en partie et a dû être reconstitué par les sages sur la base de la Thora ; ceci montre bien que la gnose comporte une continuité à la fois « horizontale » et « verticale », ou plutôt, qu'elle accompagne la Loi écrite d'une manière à la fois « horizontale » et continue, et « verticale » et discontinue ; les secrets sont passés de mains en mains, mais l'étincelle peut toujours jaillir du seul contact avec le Texte révélé, en fonction de tel

1. « Dieu le Très-Haut ne parle pas à n'importe qui ; comme les rois de ce monde, il ne parle pas à n'importe quel savetier ; il a élu des ministres et des remplaçants. On accède à Dieu en passant par les intermédiaires qu'il a élus. Dieu le Très-Haut a fait une élection parmi ses créatures afin qu'on puisse parvenir à lui en passant par celui qu'il a élu » (Jalâl ed-Dîn Rûmî, *op. cit.*). Ce passage, qui vise les Prophètes, s'applique aussi aux interprètes autorisés de la tradition.

réceptacle humain et des impondérables de l'Esprit-Saint. On dit aussi que Dieu donna la Thora pendant le jour, et la Mischna pendant la nuit [1] ; ou encore, que la Thora est infinie en elle-même, tandis que la Mischna est inépuisable par son mouvement dans le temps ; nous ajouterons que la Thora est comme l'océan, qui est statique et inépuisable, et la Mischna comme un fleuve, qui est toujours en mouvement. Tout ceci s'applique, *mutatis mutandis*, à toute Révélation, et notamment aussi à l'Islam.

Pour ce qui est de ce dernier, ou plutôt de son ésotérisme, nous avons entendu en sa faveur l'argument suivant : s'il est des autorités pour la Foi *(imân)* et la Loi *(islâm)*, il doit y en avoir également pour la Voie *(ihsân)*, et ces autorités ne sont autres que les Soufis et leurs représentants qualifiés ; la nécessité logique même d'autorités pour ce troisième domaine, — et celui-ci, les « théologiens de l'extérieur » *('ulamâ ezh-zhâhir)* sont obligés de l'admettre sans pouvoir l'expliquer, — cette nécessité est une des preuves de la légitimité du Soufisme, donc de ses doctrines et de ses méthodes, et aussi de ses organisations et de ses maîtres.

Ces considérations sur les Livres sacrés nous amènent à définir quelque peu cette épithète de « sacré » elle-même : est sacré ce qui, premièrement se rattache à l'ordre transcendant, deuxièmement possède un caractère d'absolue certitude, et troisièmement échappe à la compréhension et au contrôle de l'esprit humain ordinaire. Représentons-nous un arbre dont les feuilles, n'ayant aucune connaissance directe de la racine, discuteraient sur la question de savoir si celle-ci existe ou non, ou quelle est sa forme, dans l'affirmative ; si alors une voix émanant

1. Le lecteur se rappellera ici que Nicodème vint trouver le Christ pendant la nuit, ce qui comporte une référence à l'ésotérisme ou à la gnose.

de la racine pouvait leur dire que la racine existe et que sa forme est telle, ce message serait sacré. Le sacré, c'est la présence du centre dans la périphérie, de l'immuable dans le mouvement ; la dignité en est essentiellement une expression, car dans la dignité aussi, le centre se manifeste à l'extérieur ; le cœur transparaît dans les gestes. Le sacré introduit dans les relativités une qualité d'absolu, il confère à des choses périssables une texture d'éternité.

Pour comprendre toute la portée du Koran, il faut prendre en considération trois choses : son contenu doctrinal, que nous trouvons explicité dans les grands traités canoniques de l'Islam, tels ceux d'Abu Hanîfah et d'Et-Tahâwî ; son contenu narratif, qui retrace toutes les vicissitudes de l'âme ; sa magie divine, c'est-à-dire sa puissance mystérieuse et en un sens miraculeuse [1]. Ces sources de doctrine métaphysique et eschatologique, de psychologie mystique et de puissance théurgique, se cachent sous le voile de mots haletants qui souvent s'entrechoquent, d'images de cristal et de feu, mais aussi de discours aux rythmes majestueux, tissés de toutes les fibres de la condition humaine.

Mais le caractère surnaturel de ce Livre n'est pas seulement dans son contenu doctrinal, sa vérité

1. Seule cette puissance peut expliquer l'importance de la récitation du Koran. Ibn Arabî cite, dans sa *Risâlat el-Quds*, le cas de Soufis qui passaient leur vie à lire ou à réciter sans arrêt le Koran, ce qui serait inconcevable et même irréalisable s'il n'y avait pas, derrière l'écorce du texte littéral, une présence spirituelle concrète et agissante qui dépasse les mots et le mental. C'est d'ailleurs en vertu de cette puissance du Koran que tels versets peuvent chasser les démons et guérir des maladies, dans certains concours de circonstances tout au moins.

psychologique et mystique et sa magie transformante, il apparaît également dans son efficacité la plus extérieure, dans le miracle de son expansion ; les effets du Koran, dans l'espace et le temps, sont sans rapport avec l'impression littéraire que peut donner au lecteur profane le mot à mot écrit. Comme toute Écriture sacrée, le Koran est, lui aussi, *a priori* un livre « fermé », tout en étant « ouvert » sous un autre rapport, celui des vérités élémentaires du salut.

Il faut distinguer dans le Koran l'excellence générale de la Parole divine d'avec l'excellence particulière de tel contenu qui peut s'y superposer, par exemple quand il est question de Dieu ou de ses qualités ; c'est de la même manière qu'on distingue l'excellence de l'or d'avec celle du chef-d'œuvre tiré de ce métal. Le chef-d'œuvre manifeste d'une façon directe la noblesse de l'or, et de même : la noblesse du contenu de tel verset sacré exprime la noblesse de la substance koranique, de la Parole divine en soi indifférenciée, mais sans pouvoir augmenter la valeur infinie de cette dernière ; et ceci est encore en rapport avec la « magie divine », la vertu transformante et parfois théurgique du discours divin, à laquelle nous avons fait allusion.

Cette magie est étroitement liée à la langue même de la Révélation, laquelle est l'arabe, d'où l'illégitimité canonique et l'inefficacité rituelle des traductions. Une langue est sacrée quand Dieu l'a parlée [1] ;

1. Il faudrait donc conclure que l'araméen est une langue sacrée, puisque le Christ l'a parlé, mais il y a là trois réserves à faire : premièrement, dans le Christianisme comme dans le Bouddhisme, c'est l'*Avatâra* lui-même qui est la Révélation, en sorte que les Écritures — à part leur doctrine — n'ont pas la fonction centrale et plénière qu'elles ont dans d'autres cas ; deuxièmement, le mot à mot araméen des paroles du Christ n'a pas été conservé, ce qui corrobore notre précédente remarque ; troisièmement, pour le Christ lui-même, c'est l'hébreu qui était la langue sacrée. Bien que le Talmud affirme que « les Anges ne comprennent pas l'araméen », cette langue n'en a pas moins

et pour que Dieu la parle, il faut qu'elle présente certains caractères qui ne se retrouvent dans aucune langue tardive ; enfin, il est essentiel de comprendre qu'à partir d'une certaine époque cyclique et du durcissement de l'ambiance terrestre qu'elle comporte, Dieu ne parle plus, du moins pas en Révélateur ; autrement dit, à partir d'une certaine époque, tout ce qui se présente comme nouvelle religion est forcément faux [1] ; le Moyen Age est, *grosso modo*, la dernière limite [2].

Comme le monde, le Koran est un et multiple à la fois. Le monde est une multiplicité qui disperse et qui divise ; le Koran en est une qui rassemble et mène à l'Unité. La multiplicité du Livre sacré — la diversité des mots, des sentences, des images, des récits — remplit l'âme, puis l'absorbe et la transpose imperceptiblement, par une sorte de « ruse divine » [3], dans le climat de la sérénité et de l'im-

une valeur liturgique particulièrement éminente ; elle a été « sacralisée » — bien avant Jésus-Christ — par Daniel et Esdras.

1. Il en va de même des ordres initiatiques. On peut — ou plutôt Dieu peut — créer une nouvelle branche d'une filiation ancienne, ou fonder une congrégation autour d'une initiation préexistante, s'il existe une raison impérieuse de le faire et si ce genre de congrégation est dans les usages de la tradition respective, mais on ne peut en aucun cas fonder une « société » ayant pour but une *Self-realization*, pour la simple raison qu'une telle réalisation est exclusivement du ressort des organisations traditionnelles ; même si l'on cherchait à faire entrer une initiation réelle dans le cadre d'une « société » ou de quelque *fellowship* « spiritualiste », donc d'une association profane, on peut être certain que ce cadre même paralyserait toute efficacité et provoquerait forcément des déviations. Les trésors spirituels ne s'accommodent pas de n'importe quel encadrement.

2. L'Islam est en effet la dernière religion mondiale. Quant au Sikhisme, c'est un ésotérisme analogue à celui de Kabîr et dont la position particulière s'explique par les conditions tout à fait exceptionnelles dues au voisinage de l'Hindouisme et du Soufisme ; mais dans ce cas également, il s'agit d'une possibilité ultime.

3. Au sens du terme sanscrit *upâya*.

muable. L'âme, qui a l'habitude du flux des phénomènes, s'y adonne sans résistance, elle vit en eux et est divisée et dispersée par eux, et même plus que cela : elle devient ce qu'elle pense et ce qu'elle fait. Le Discours révélé a la vertu d'accueillir cette même tendance tout en en renversant le mouvement grâce au caractère céleste du contenu et du langage, si bien que les poissons de l'âme entrent sans méfiance et selon leurs rythmes habituels dans le filet divin [1]. Il faut infuser au mental, dans la mesure où il peut la porter, la conscience du contraste métaphysique entre la « substance » et les « accidents » ; le mental ainsi régénéré, c'est celui qui pense d'abord Dieu, et qui pense tout en Dieu. En d'autres termes : par la mosaïque de textes, de phrases, de mots, Dieu éteint l'agitation mentale en revêtant Lui-même l'apparence de l'agitation mentale. Le Koran est comme l'image de tout ce que le cerveau humain peut penser et ressentir, et c'est par là même que Dieu épuise l'inquiétude humaine et infuse au croyant le silence, la sérénité, la paix.

La Révélation, dans l'Islam, — comme d'ailleurs dans le Judaïsme, — se réfère essentiellement au symbolisme du livre : tout l'Univers est un livre dont les lettres sont les éléments cosmiques — les Bouddhistes diraient les *dharmas* — lesquels produisent, par leurs innombrables combinaisons et sous l'influence des Idées divines, les mondes, les êtres et les choses ; les mots et les phrases du livre sont les manifestations des possibilités créatrices,

1. Cela est vrai pour toute Écriture sacrée, notamment aussi pour l'histoire biblique : les vicissitudes d'Israël sont celles de l'âme en quête de son Seigneur. Dans le Christianisme, cette fonction de « magie transformante » incombe surtout aux Psaumes.

les mots sous le rapport du contenu et les phrases sous celui du contenant ; la phrase est en effet comme un espace — ou comme une durée — comportant une série prédestinée de compossibles et constituant ce que nous pouvons appeler un « plan divin ». Ce symbolisme du livre se distingue de celui de la parole par son caractère statique : la parole se situe en effet dans la durée et implique la répétition, tandis que le livre contient les affirmations en mode simultané, il y a en lui un certain nivellement, toutes les lettres étant pareilles, et cela est du reste bien caractéristique de la perspective de l'Islam. Seulement, cette perspective — comme celle de la Thora — comporte aussi le symbolisme de la parole : mais celle-ci s'identifie alors à l'origine ; Dieu parle, et sa Parole se cristallise sous forme de Livre. Cette cristallisation a évidemment son prototype en Dieu, si bien qu'on peut affirmer que la « Parole » et le « Livre » sont deux côtés de l'Etre pur, qui est le Principe à la fois créateur et révélateur ; on dit cependant que le Koran est la Parole de Dieu, et non que la Parole procède du Koran ou du Livre.

Tout d'abord, la « Parole » est l'Etre en tant qu'Acte éternel du Sur-Etre, de l'Essence divine [1] ; mais en tant qu'ensemble des possibilités de manifestation, l'Etre est le « Livre ». Ensuite, sur le plan de l'Etre même, la Parole — ou le Calame, suivant une autre image [2] — est l'Acte créateur, tandis que le Livre est la substance créatrice [3] ; il y a là un rapport avec la *Natura naturans* et la *Natura naturata*, au sens le plus élevé dont ces concepts sont susceptibles. Enfin, sur le plan de l'Existence — de

1. La *Gottheit* ou l'*Urgrund* de la doctrine eckhartienne.
2. Cf. à ce sujet le chap. *En-Nûr* dans notre livre *L'œil du cœur*.
3. La divine *Prakriti*, selon la doctrine hindoue.

la Manifestation si l'on veut — la Parole est l' « Esprit divin », l'Intellect central et universel qui effectue et perpétue, « par délégation » en quelque sorte, le miracle de la création ; le Livre, c'est alors l'ensemble des possibilités « cristallisées », le monde innombrable des créatures. La « Parole », c'est donc l'aspect de simplicité « dynamique » ou d' « acte » simple ; le « Livre », c'est l'aspect de complexité « statique » ou d' « être » différencié [1].

Ou encore : Dieu a créé le monde comme un Livre ; et sa Révélation est descendue dans le monde sous forme de Livre ; mais l'homme doit entendre dans la Création la Parole divine, et il doit remonter vers Dieu par la Parole ; Dieu est devenu Livre pour l'homme, et l'homme doit devenir Parole pour Dieu ; l'homme est un « livre » par sa multiplicité microcosmique et son état de coagulation existentielle, tandis que Dieu, envisagé sous ce rapport [2], est pure Parole par son Unité métacosmique et sa pure « activité » principielle.

Le contenu le plus apparent du Koran est fait, non d'exposés doctrinaux, mais de récits historiques

1. Dans le Christianisme, le « Livre » se trouve remplacé par le « Corps », avec les deux compléments de « chair » et de « sang », ou de « pain » et de « vin » ; *in divinis*, le Corps est d'abord la première autodétermination de la Divinité, donc la première « cristallisation » de l'Infini, ensuite la Substance universelle, vrai « Corps mystique » du Christ, et enfin le monde des créatures, manifestation « cristallisée » de ce Corps.

2. Car nous avons vu que Dieu-Être est le Livre par excellence, et que sur le plan de l'Être, le pôle Substance est le premier reflet de ce Livre ; la Parole qui en est le complément dynamique devient alors le Calame, l'axe vertical de la création. Par contre, l'homme a aussi un aspect de Parole, représenté par son nom ; Dieu crée l'homme en le nommant ; l'âme envisagée sous le rapport de sa simplicité ou de son unité est une Parole du Créateur.

et symboliques et de peintures eschatologiques ; la doctrine pure se détache de ces deux genres de tableaux, elle y est comme enchassée. Abstraction faite de la majesté du texte arabe et de ses résonances quasi magiques, on pourrait se lasser du contenu si on ne savait pas qu'il nous concerne d'une façon tout à fait concrète et directe, c'est-à-dire que les « mécréants » *(kâfirûn)*, les « associateurs » de fausses divinités à Dieu *(mushrikûn)* et les hypocrites *(munâfiqûn)* sont en nous-mêmes ; que les Prophètes représentent notre intellect et notre conscience ; que toutes les histoires koraniques se déroulent presque journalièrement dans notre âme ; que la Mecque est notre cœur ; que la dîme, le jeûne, le pèlerinage, la guerre sainte, sont autant de vertus, secrètes ou ouvertes, ou autant d'attitudes contemplatives.

Parallèlement à cette interprétation, il y en a une autre, concernant les phénomènes du monde qui nous entoure. Le Koran, c'est le monde, externe aussi bien qu'interne, et toujours rattaché à Dieu sous le double rapport de l'origine et de la fin ; mais ce monde, ou ces deux mondes, présentent des fissures annonciatrices de mort ou de destruction, ou plus précisément de transformation, et c'est là ce que nous enseignent les sourates apocalyptiques et eschatologiques ; tout ce qui concerne le monde, nous concerne, et inversement. Ces sourates nous transmettent une image multiple et saisissante de la fragilité de notre condition terrestre et de la matière, puis de la résorption fatale de l'espace et des éléments dans la substance invisible du « protocosme » causal ; c'est l'effondrement du monde visible vers l'immatériel, — un effondrement « vers l'intérieur », ou « vers le haut », pour paraphraser une expression de saint Augustin, — et c'est aussi la confrontation des créatures, arrachées à la terre, avec la fulgurante réalité de l'Infini.

Le Koran présente, par ses « surfaces », une cosmologie traitant des phénomènes et de leur finalité, et par ses « arêtes », une métaphysique du Réel et de l'irréel.

Il est plausible que l'imagerie koranique s'inspire surtout de luttes ; l'Islam est né dans une atmosphère de lutte ; l'âme en quête de Dieu doit lutter. L'Islam n'a pas inventé la lutte ; le monde est un déséquilibre constant, car vivre, c'est lutter. Mais cette lutte n'est qu'un aspect du monde, elle s'évanouit avec le niveau auquel elle appartient ; aussi tout le Koran est-il pénétré d'un ton de puissante sérénité. Psychologiquement parlant, on dira que la combativité du Musulman est contrebalancée par le fatalisme ; dans la vie spirituelle, la « guerre sainte » de l'esprit contre l'âme séductrice *(en-nafs el-'ammârah)* est dépassée et transfigurée par la paix en Dieu, par la conscience de l'Absolu ; c'est comme si, en dernière analyse, ce n'était plus nous-mêmes qui luttions, ce qui nous ramène à la symbiose « combat-connaissance » de la *Bhagavadgîtâ* et aussi à certains aspects de l'art chevaleresque dans le *Zen*. Pratiquer l'Islam, à quelque niveau que ce soit, c'est se reposer dans l'effort ; l'Islam, c'est la voie de l'équilibre, et de la lumière se posant sur l'équilibre.

L'équilibre est le lien entre le déséquilibre et l'union, comme l'union est le lien entre l'équilibre et l'unité ; celle-ci est la dimension « verticale ». Déséquilibre et équilibre, arythme et rythme, séparation et union, division et unité : ce sont là les grands thèmes du Koran et de l'Islam. Tout dans l'être et le devenir est envisagé en fonction de l'Unité et de ses gradations, ou du mystère de sa négation.

Pour le Chrétien, ce qu'il faut pour arriver à Dieu, c'est « se renoncer franchement à soi-même », comme l'a dit saint Jean de la Croix ; aussi le Chrétien s'étonne-t-il d'apprendre, de la part du Musulman, que la clef du salut, c'est croire que Dieu est Un ; ce qu'il ne peut savoir de prime abord, c'est que tout dépend de la qualité — de la « sincérité » *(ikhlâç)* — de cette croyance ; ce qui sauve, c'est la pureté ou la totalité de celle-ci, et cette totalité implique évidemment la perte de soi, quelles que puissent en être les expressions.

Pour ce qui est de la négation — extrinsèque et conditionnelle — de la Trinité chrétienne par le Koran, il faut tenir compte des nuances suivantes : la Trinité peut être envisagée selon une perspective « verticale » et deux perspectives « horizontales », suprême l'une et non-suprême l'autre : la perspective « verticale » (Sur-Etre, Etre, Existence) vise les hypostases « descendantes » de l'Unité ou de l'Absolu, ou de l'Essence si l'on veut, donc les degrés de la Réalité ; la perspective « horizontale » suprême, elle, correspond au ternaire védantin *Sat* (Réalité surontologique) *Chit* (Conscience absolue) *Ananda* (Béatitude infinie), c'est-à-dire qu'elle envisage la Trinité en tant que celle-ci est cachée dans l'Unité [1] ; la perspective « horizontale » non-suprême, au contraire, situe l'Unité comme une essence cachée dans la Trinité, qui est alors ontologique et représente les trois aspects ou modes fondamentaux de l'Etre pur, d'où le ternaire Etre-Sagesse-Volonté (Père-Fils-Esprit). Le concept d'une Trinité en tant que « déploiement » *(tajallî)* de l'Unité ou de l'Absolu ne s'oppose en rien à la doctrine unitaire de l'Islam ; ce qui s'y oppose est uniquement l'attribution de

1. L'Absolu n'est pas tel en tant qu'il contient des aspects, mais en tant qu'il les transcende ; il n'est donc pas absolu en tant que Trinité.

l'absoluité à la seule Trinité, et même à la seule Trinité ontologique, telle que l'envisage l'exotérisme. Ce dernier point de vue n'atteint pas l'Absolu, à rigoureusement parler, ce qui revient à dire qu'il prête un caractère absolu à du relatif et qu'il ignore *mâyâ* et les degrés de réalité ou d'illusion ; il ne conçoit pas l'identité métaphysique — mais non « panthéiste »[1] — entre la manifestation et le Principe, ni à plus forte raison la conséquence qu'implique cette identité au point de vue de l'intellect et de la connaissance libératrice.

Une remarque s'impose ici au sujet des mécréants » *(kâfirûn)*, c'est-à-dire de ceux qui, d'après le Koran, n'appartiennent pas comme les Juifs et les Chrétiens à la catégorie des « gens du Livre » *(ahl el-Kitâb)* : si la religion des « mécréants » est fausse, — ou si les mécréants sont tels parce que leur religion est fausse, — pourquoi des Soufis ont-ils déclaré que Dieu peut être présent, non seulement dans les églises et les synagogues, mais aussi dans les temples des idolâtres ? C'est que dans les cas « classiques » et « traditionnels » de paganisme, la perte de la vérité plénière et de l'efficacité salvifique résulte essentiellement d'une modification profonde de la mentalité des adorateurs et non de la fausseté éventuelle des symboles ; dans toutes les religions qui entouraient chacun des trois monothéismes sémitiques, de même que dans les « fétichismes »[2] encore vivants à l'époque actuelle, une mentalité primitivement contemplative et possédant par conséquent le sens de la transparence métaphysique des

1. Puisqu'elle n'est nullement « matérielle », ni même « substantielle », au sens cosmologique de ce mot.

2. Ce mot n'a ici qu'une fonction de signe conventionnel pour désigner des traditions déchues ; en l'employant, nous n'entendons pas nous prononcer sur la valeur de telle ou telle tradition africaine ou mélanésienne.

formes, a fini par devenir passionnelle, mondaine [1] et proprement superstitieuse [2]. Le symbole, laissant transparaître à l'origine la réalité symbolisée, — dont il est d'ailleurs à rigoureusement parler un aspect, — est devenu en fait une image opaque et incomprise, donc une idole, et cette déchéance de la mentalité générale n'a pas pu ne pas agir à son tour sur la tradition elle-même, en l'affaiblissant et en la faussant de diverses manières ; la plupart des anciens paganismes se caractérisent par l'ivresse de puissance et la sensualité. Certes, il est un paganisme personnel qui se rencontre même au sein des religions objectivement vivantes, de même que, inversement, la vérité et la piété peuvent s'affirmer dans une religion objectivement déchue, ce qui présuppose toutefois l'intégrité de son symbolisme ; mais il serait tout à fait abusif de croire qu'une des grandes religions mondiales actuelles puisse devenir païenne à son tour, car elles n'ont pas le temps de le devenir ; leur raison suffisante est en un certain sens de durer jusqu'à la fin du monde. C'est pour cela qu'elles sont formellement garanties par leurs fondateurs, ce qui n'est pas le cas des grands paganismes disparus, qui n'ont pas de fondateurs humains et chez lesquels la pérennité était conditionnelle ; les perspectives primordiales sont « spatiales » et non « temporelles » ; seul l'Hindouisme, parmi les grandes traditions de type primordial, a eu la possibilité de se rajeunir à travers le temps grâce à ses *ava-*

1. Le *kâfir*, selon le Koran, se caractérise en effet par sa « mondanité », c'est-à-dire par sa préférence des biens d'ici-bas et son inadvertance *(ghaflah)* à l'égard des biens de l'au-delà.

2. D'après l'Évangile, les païens s'imaginent qu'ils seront exaucés parce qu'ils font beaucoup de paroles. La « superstition » c'est, au fond, l'illusion de prendre les moyens pour la fin, ou d'adorer les formes pour elles-mêmes et non pour leur contenu transcendant.

târas[1]. Quoi qu'il en soit, notre intention est ici, non d'entrer dans les détails, mais simplement de faire comprendre pourquoi, au point de vue de tel Soufi, ce n'est pas Apollon qui est faux, mais la façon de le regarder[2].

Mais revenons aux « gens du Livre ». Si le Koran contient des éléments de polémique concernant le Christianisme, et à plus forte raison le Judaïsme, c'est parce que l'Islam est venu après ces religions, ce qui signifie qu'il était obligé — et il y a toujours un point de vue qui le lui permet — de se présenter comme une amélioration de ce qui l'a précédé ; en d'autres termes, le Koran énonce une perspective qui permet de « dépasser » certains aspects formels des deux monothéismes plus anciens. Nous voyons un fait analogue, non seulement dans la position du Christianisme à l'égard du Judaïsme, — où la chose va de soi en raison de l'idée messianique et parce que le premier est comme l'ésotérisme « bhaktique » du second, — mais aussi dans l'attitude du Bouddhisme à l'égard du Brahmanisme ; ici encore, la postériorité temporelle coïncide avec une perspective, non pas intrinsèquement, mais symboliquement supérieure, ce dont la tradition apparemment dépassée n'a de toute évidence pas à tenir compte, puisque chaque perspective est un univers pour soi — donc un centre et une mesure — et qu'elle con-

1. Rien n'empêche du reste que d'autres rameaux de la tradition primordiale — de filiation « hyperboréenne » ou « atlantéenne » — aient pu survivre également et en marge de l'histoire, mais dans ce cas il ne saurait s'agir de grandes traditions citadines. A part cela, quand on parle de paganisme, — et nous adoptons ce mot conventionnel sans tenir compte de son étymologie ni de son parfum déplaisant dû surtout à des abus, — il y a sans doute toujours une réserve à faire en ce qui concerne l'ésotérisme sapientiel, inaccessible à la majorité et incapable, en fait, d'agir sur elle.

2. Donc aussi de le représenter, comme le prouve l'art « classique ».

tient à sa façon tout point de vue valable. Par la logique des choses, la tradition postérieure est « condamnée » à l'attitude symbolique de supériorité [1], sous peine d'inexistence, si l'on peut dire ; mais il y a aussi un symbolisme positif de l'antériorité, et à cet égard la tradition nouvelle — et finale à son propre point de vue — doit incarner « ce qui était avant » ou « ce qui a toujours été » ; sa nouveauté — ou sa gloire — est par conséquent son absolue « antériorité ».

L'intellect pur est le « Koran immanent » ; le Koran incréé — le *Logos* — est l'Intellect divin ; ce dernier se cristallise sous la forme du Koran terrestre, et il répond « objectivement » à cette autre révélation — immanente et « subjective » — qu'est l'intellect humain [2] ; en langage chrétien, on pourrait dire que le Christ est comme l' « objectivation » de l'intellect, et celui-ci est comme la révélation « subjective » et permanente du Christ. Il y a donc, pour la manifestation de la divine Sagesse, deux pôles, à savoir, premièrement, la Révélation « au-dessus de nous » et, deuxièmement, l'intellect « en nous-mêmes » ; la Révélation fournit les symboles, et l'intellect les déchiffre et « se souvient » de leurs contenus ; il redevient par là « conscient » de sa propre substance. La Révélation se déploie et l'in-

1. Attitude qui est forcément légitime par un certain côté et à un certain niveau, et qui dans le Monothéisme s'explique par le fait que les religions israélite, chrétienne et islamique correspondent respectivement aux voies d' « action », d' « amour » et de « connaissance », dans la mesure où elles le peuvent en tant qu'exotérismes et sans préjudice de leurs contenus les plus profonds.

2. « Subjective » parce que située empiriquement en nous-mêmes. Le mot « subjectif », appliqué à l'intellect, est aussi impropre que l'épithète « humain » ; dans les deux cas, il s'agit simplement de définir la « voie d'accès ».

tellect se concentre ; la descente concorde avec la montée.

Mais il est une autre *haqîqah* que nous aimerions effleurer ici, et qui est la suivante : la Présence divine a dans l'ordre sensible deux symboles ou véhicules — ou deux « manifestations » naturelles — de première importance : le cœur en nous, qui est notre centre, et l'air autour de nous, que nous respirons. L'air est la manifestation de l'éther, qui tisse les formes, et il est en même temps le véhicule de la lumière, qui elle aussi rend manifeste l'élément éthéré [1]. Quand nous respirons, l'air pénètre en nous, et c'est — symboliquement parlant — comme s'il introduisait en nous l'éther créateur avec la lumière ; nous respirons la Présence universelle de Dieu. Il y a également un rapport entre la lumière et la fraîcheur, car les deux sensations sont libératrices ; ce qui à l'extérieur est lumière, est à l'intérieur fraîcheur. Nous respirons l'air lumineux et frais, et notre respiration est une oraison comme le battement de notre cœur ; la luminosité se réfère à l'Intellect, et la fraîcheur à l'Etre pur [2].

Le monde est un tissu dont les fils sont de l'éther ; nous y sommes tissés avec toutes les autres créatures. Toute chose sensible sort de l'éther, qui contient tout ; toute chose est de l'éther cristallisé. Le monde est un immense tapis ; nous possédons le monde entier dans chaque souffle, puisque nous respirons l'éther dont tout est fait [3], et que nous « sommes »

1. Les Grecs ont passé l'éther sous silence, sans doute parce qu'ils le concevaient comme caché dans l'air, qui lui aussi est invisible. En hébreu, le mot *avir* désigne à la fois l'air et l'éther ; le mot *aor*, « lumière », a la même racine.

2. On enseigne dans l'Islam qu'à la fin des temps la lumière se séparera de la chaleur et que celle-ci sera l'enfer tandis que celle-là sera le Paradis ; la lumière céleste est fraîche et la chaleur infernale, obscure.

3. Façon de parler symbolique, car l'éther étant parfaite plénitude, il est immobile et ne saurait se mouvoir.

de l'éther. De même que le monde est un tapis incommensurable dans lequel tout se répète dans le rythme d'un continuel changement, ou encore, où tout reste semblable dans le cadre de la loi de différenciation, de même le Koran — et avec lui tout l'Islam — est un tapis ou un tissu où le centre se répète partout d'une manière infiniment variée, et où la diversité ne fait que développer l'unité ; l' « éther » universel — l'élément physique n'en est qu'un reflet lointain et alourdi — n'est autre que la Parole divine qui est partout « être » et « conscience », et qui est partout « créatrice » et « libératrice », ou « révélatrice » et « illuminatrice ».

La nature qui nous entoure, — soleil, lune, étoiles, jour et nuit, saisons, eaux, montagnes, forêts, fleurs, — cette nature est une sorte de Révélation ; or ces trois choses : nature, lumière et respiration sont profondément liées. La respiration doit s'allier au souvenir de Dieu ; il faut respirer avec vénération, avec le cœur pour ainsi dire. Il est dit que l'Esprit de Dieu — le Souffle divin — fut « au-dessus des Eaux », et que c'est « en insufflant » que Dieu créa l'âme, et encore, que l'homme qui est « né de l'Esprit » est pareil au vent « que tu entends, mais dont tu ne sais d'où il vient ni où il va ».

Il est significatif que l'Islam est défini, dans le Koran, comme un « élargissement *(inshirâh)* de la poitrine », qu'il est dit, par exemple, que Dieu nous « élargit la poitrine pour l'Islam » ; le rapport entre la perspective islamique et le sens initiatique de la respiration et aussi du cœur est une clef de première importance pour la compréhension de l'arcane soufi. Par la même voie et par la force des choses, nous débouchons aussi sur la gnose universelle.

Le « souvenir de Dieu » est comme la respiration profonde dans la solitude d'une haute montagne : l'air matinal, chargé de la pureté des neiges éter-

nelles, dilate la poitrine ; celle-ci devient l'espace, le ciel entre dans le cœur.

Mais cette image comporte encore un symbolisme plus différencié, celui de la « respiration universelle » : l'expiration se réfère à la manifestation cosmique ou à la phase créatrice, et l'inspiration à la réintégration, à la phase salvatrice, au retour à Dieu.

Une des raisons pour lesquelles les Occidentaux ont de la peine à apprécier le Koran, et ont même maintes fois posé la question de savoir si ce livre contient ou non les prémices d'une vie spirituelle [1], réside dans le fait qu'ils cherchent dans un texte un sens pleinement exprimé et immédiatement intelligible, tandis que les Sémites — et les Orientaux en général — sont épris de symbolisme verbal et lisent « en profondeur » : la phrase révélée est un alignement de symboles dont les étincelles jaillissent à mesure que le lecteur pénètre la géométrie spirituelle des mots ; ceux-ci sont des points de repère en vue d'une doctrine inépuisable ; le sens implicite est tout, les obscurités du mot à mot sont des voiles qui marquent la majesté du contenu [2]. Mais même sans tenir compte de la structure sybilline d'un grand nombre de sentences sacrées, nous dirons que l'Oriental tire beaucoup de choses de peu de mots : quand par exemple le Koran rappelle que « l'au-delà vaut mieux pour vous que l'ici-bas », ou que « la vie terrestre n'est qu'un jeu », ou qu'il affirme :

1. Louis Massignon a répondu par l'affirmative.

2. C'est ainsi d'ailleurs que le Moyen Age — sur les traces de l'Antiquité — a lu la Bible. La négation de l'herméneutique, pilier de l'intellectualité traditionnelle et intégrale, aboutit fatalement à la « critique » — et à la destruction — des Textes sacrés ; il ne reste plus rien, par exemple, du Cantique des Cantiques, dès qu'on n'admet plus que le sens littéral.

« Vous avez dans vos femmes et vos enfants un ennemi », ou encore : « Dis : *Allâh !* puis laisse-les à leurs vains jeux », — ou enfin, quand il promet le Paradis à « celui qui aura craint la station de son Seigneur et aura refusé à son âme le désir », — quand le Koran parle ainsi, il s'en dégage pour le Musulman [1] toute une doctrine ascétique et mystique, aussi pénétrante et complète que n'importe quelle autre spiritualité digne de ce nom.

L'homme seul possède le don de la parole, car lui seul, parmi toutes les créatures terrestres, est « fait à l'image de Dieu » d'une façon directe et totale ; et comme c'est en vertu de cette ressemblance — pourvu qu'elle soit mise en valeur par les moyens appropriés — que l'homme est sauvé, donc en vertu de l'intelligence objective [2], de la volonté libre et de la parole véridique, articulée ou non, on comprendra sans peine le rôle capital que jouent dans la vie du Musulman ces paroles par excellence que sont les versets du Koran ; ils sont, non seulement des sentences transmettant des pensées, mais en quelque sorte des êtres, des puissances, des talismans ; l'âme du *muslim* est comme tissée de formules sacrées, c'est en elles qu'il travaille et qu'il se repose, qu'il vit et qu'il meurt.

Nous avons vu, au début de ce livre, que l'intention de la formule *Lâ ilaha illâ 'Llâh* devient claire si l'on entend par le terme *ilah* — dont le sens littéral est « divinité » — la réalité, dont le degré

1. Nous disons « pour le Musulman » et non « pour chaque Musulman ».

2. Objectivité qui a permis à Adam de « nommer » toutes choses et toutes créatures, ou en d'autres termes, qui permet à l'homme de connaître les objets, les plantes et les animaux, alors qu'eux ne le connaissent pas ; mais le contenu par excellence de cette intelligence est l'Asolu ; qui peut le plus, peut le moins, et c'est parce que l'homme peut connaître Dieu qu'il connaît le monde. L'intelligence humaine est à sa manière une « preuve de Dieu ».

« Vous avez dans vos femmes et vos enfants un ennemi », ou encore : « Dis : *Allâh !* puis laisse-les à leurs vains jeux », — ou enfin, quand il promet le Paradis à « celui qui aura craint la station de son Seigneur et aura refusé à son âme le désir », — quand le Koran parle ainsi, il s'en dégage pour le Musulman[1] toute une doctrine ascétique et mystique, aussi pénétrante et complète que n'importe quelle autre spiritualité digne de ce nom.

L'homme seul possède le don de la parole, car lui seul, parmi toutes les créatures terrestres, est « fait à l'image de Dieu » d'une façon directe et totale ; et comme c'est en vertu de cette ressemblance — pourvu qu'elle soit mise en valeur par les moyens appropriés — que l'homme est sauvé, donc en vertu de l'intelligence objective[2], de la volonté libre et de la parole véridique, articulée ou non, on comprendra sans peine le rôle capital que jouent dans la vie du Musulman ces paroles par excellence que sont les versets du Koran ; ils sont, non seulement des sentences transmettant des pensées, mais en quelque sorte des êtres, des puissances, des talismans ; l'âme du *muslim* est comme tissée de formules sacrées, c'est en elles qu'il travaille et qu'il se repose, qu'il vit et qu'il meurt.

Nous avons vu, au début de ce livre, que l'intention de la formule *Lâ ilaha illâ 'Llâh* devient claire si l'on entend par le terme *ilah* — dont le sens littéral est « divinité » — la réalité, dont le degré

1. Nous disons « pour le Musulman » et non « pour chaque Musulman ».

2. Objectivité qui a permis à Adam de « nommer » toutes choses et toutes créatures, ou en d'autres termes, qui permet à l'homme de connaître les objets, les plantes et les animaux, alors qu'eux ne le connaissent pas ; mais le contenu par excellence de cette intelligence est l'Asolu ; qui peut le plus, peut le moins, et c'est parce que l'homme peut connaître Dieu qu'il connaît le monde. L'intelligence humaine est à sa manière une « preuve de Dieu ».

lation, laquelle se trouve placée en tête des sourates du Koran, à l'exception d'une seule, qui est considérée comme la suite de la précédente ; cette consécration est la première parole du Livre révélé, car c'est par elle que commence « Celle qui ouvre » *(Sûrat el-Fâtihah)*, la sourate d'introduction. Il est dit que la *Fâtihah* contient en essence tout le Koran, et que la *Basmalah* contient à son tour toute la *Fâtihah* ; la *Basmalah* est contenue elle-même dans la lettre *bâ*, et celle-ci est contenue dans son point diacritique [1].

La *Basmalah* est une sorte de complément de la *Shahâdah* : celle-ci est une « montée » intellectuelle, et celle-là une « descente » ontologique ; en termes hindous, nous qualifierons la première de « shivaïte » et la seconde de « vishnouïte ». S'il nous est permis de reprendre ici, une fois de plus, deux formules védantines de première importance, nous dirons que la *Shahâdah* détruit le monde parce que « le monde est faux, *Brahma* est vrai », tandis que la *Basmalah*, au contraire, consacre ou sanctifie le monde parce que « toute chose est *Atmâ* » ; mais la *Basmalah* est déjà contenue dans la *Shahâdah*, à savoir dans le mot *illâ* (contraction de *in lâ*, « sinon »), qui est l' « isthme » *(barzakh)* entre les propositions négative et positive de la formule, la première moitié de ce mot étant positive (*in*, « si ») et la seconde, négative (*lâ*, « non », « aucun »). Autrement dit, la *Shahâdah* est la juxtaposition de la négation *lâ ilaha* (« pas de divi-

1. La lettre *bâ*, qui est la deuxième de l'alphabet arabe, — la première étant l'*âlif*, simple trait vertical à symbolisme axial, — a la forme d'un trait horizontal légèrement incurvé comme une coupe et comporte un point *subscriptum*. Alî, le gendre du Prophète, et plus tard le Soufi Esh-Shîblî, se sont comparés à ce point sous le *bâ*, afin d'exprimer leur état d' « Identité suprême ». Ce point diacritique correspond à la première goutte d'Encre divine (*Midâd*) tombée du Calame ; c'est l'Esprit divin, *Er-Rûh*, ou le Prototype du monde.

nité ») et du Nom *Allâh* (« La Divinité »), et cette confrontation se trouve reliée par un mot dont la première moitié, étant positive, se réfère indirectement à *Allâh*, et dont la seconde moitié, étant négative, se réfère indirectement à l' « irréalité » ; il y a donc, au centre de la *Shahâdah*, comme une image renversée du rapport qu'elle exprime, et cette inversion est la vérité selon laquelle le monde a sa réalité propre à son degré, car rien ne peut être retranché de la divine Cause.

Et c'est de ce cœur mystérieux de la *Shahâdah* que surgit la seconde *Shahâdah*, comme Eve est tiré du flanc d'Adam ; la Vérité divine, après avoir dit « non » au monde qui voulait être Dieu, dit « oui » dans le cadre même de ce « non », parce que le monde en lui-même ne peut être retranché de Dieu ; *Allâh* ne peut pas ne pas y être d'une certaine manière ou conformément à certains principes résultant et de sa nature et de celle du monde.

On peut dire aussi, à un point de vue quelque peu différent, que la *Basmalah* est le rayon divin et révélateur qui porte dans le monde la vérité de la double *Shahâdah* [1] : la *Basmalah* est le rayon « descendant », et la *Shahâdah* en est le contenu, l'image horizontale qui, dans le monde, reflète la Vérité de Dieu ; dans la seconde *Shahâdah (Muhammadun Rasûlu 'Llâh)* ce rayon vertical se reflète lui-même, la projection du Message devient une partie du Message. La *Basmalah* consacre toute chose, notamment aussi les fonctions vitales avec leurs plaisirs inévitables et légitimes ; par cette

1. De même que le Christ est le Verbe porté dans le monde par le Saint-Esprit. Dans ce cas, la *Shahâdah* est le Message manifesté ; par contre, quand nous disions plus haut que la *Basmalah* est contenue dans la première *Shahâdah*, — comme la seconde *Shahâdah*, dans le mot *illâ*, — il s'agissait de la *Shahâdah in divinis*, c'est-à-dire envisagée comme Vérité non-manifestée.

consécration, il entre dans la jouissance quelque chose de la Béatitude divine ; c'est comme si Dieu entrait dans la jouissance et y participait, ou comme si l'homme entrait un peu, mais de plein droit, dans la Béatitude de Dieu. Comme la *Basmalah*, la seconde *Shahâdah* « neutralise » la négation énoncée par la première, laquelle porte sa « dimension compensatoire » ou son « correctif » déjà en elle-même, à savoir, symboliquement parlant, dans le mot *illâ*, d'où jaillit le *Muhammadun Rasûlu 'Llâh.*

Nous pourrions aussi aborder la question d'un côté quelque peu différent : la consécration « au Nom de Dieu, l'infiniment Miséricordieux, le Miséricordieux toujours agissant », présuppose une chose par rapport à laquelle l'idée de l'Unité — énoncée par la *Shahâdah* — doit se réaliser, ce rapport étant indiqué par la *Basmalah* même, en ce sens qu'elle crée, en tant que parole divine, ce qui ensuite doit être ramené à l'Incréé. Les Noms *Rahmân* et *Rahîm*, qui tous deux dérivent de *Rahmah*, « Miséricorde », signifient, le premier la Miséricorde intrinsèque et le second la Miséricorde extrinsèque de Dieu ; le premier indique donc une qualité infinie et le second une manifestation illimitée de cette qualité. On pourrait traduire aussi, respectivement : « Créateur par Amour » et « Sauveur par Miséricorde », ou commenter de la manière suivante, en s'inspirant d'un *hadîth* : *Er-Rahmân* est le Créateur du monde en tant qu'il a fourni *a priori* et une fois pour toutes les éléments du bien-être d'ici-bas, et *Er-Rahîm* est le Sauveur des hommes en tant qu'il leur confère la béatitude de l'au-delà, ou en tant qu'il en donne ici-bas les germes, ou qu'il dispense les bienfaits.

Dans les Noms *Rahmân* et *Rahîm*, il y a la divine Miséricorde en face de l'incapacité humaine, en ce sens que la conscience de notre incapacité, combinée avec la confiance, est le réceptacle moral de la Miséricorde. Le Nom *Rahmân* est comme le ciel

lumineux, et le Nom *Rahîm*, comme un rayon chaud venant du ciel et vivifiant l'homme.

Dans le Nom *Allâh*, il y a les aspects de Transcendance terrible et de Totalité enveloppante ; s'il n'y avait que l'aspect de Transcendance, il serait difficile ou même impossible de contempler ce Nom. A un autre point de vue, on peut dire que le Nom *Allâh* exhale à la fois la sérénité, la majesté, le mystère : la première qualité se réfère à l'indifférenciation de la Substance, la seconde à l'élévation du Principe et la troisième à l'Aséité à la fois secrète et fulgurante. Dans le graphisme arabe du Nom *Allâh*, nous distinguons une ligne horizontale, celle du mouvement même de l'écriture, puis des droites verticales *(âlif* et *lam)*, et, à la fin, une ligne plus ou moins circulaire que nous pouvons réduire symboliquement à un cercle ; ces trois éléments sont comme des indications de trois « dimensions » : la sérénité, qui est « horizontale » et indifférenciée comme le désert ou comme une nappe de neige [1] ; la majesté, qui est « verticale » et immuable comme une montagne [2] ; et le mystère, qui s'étend « en profondeur » et se réfère à l'aséité et à la gnose. Le mystère d'aséité implique celui d'identité, car la nature divine, qui est totalité aussi bien que transcendance, englobe tous les aspects divins possibles, y compris le monde avec ses innombrables réfractions individualisées du Soi.

1. C'est ce qu'exprime ce verset que nous avons déjà cité : « Dis : *Allâh!* puis laisse-les à leurs vains discours » (VI, 91), ou cet autre : « N'est-ce pas dans le souvenir d'*Allâh* que les cœurs se reposent en sécurité ? » (XIII, 28).

2. « *Allâh!* il n'y a pas de divinité hormis Lui, le Vivant *(El-Hayy)*, le Subsistant par lui-même *(El-Qayyûm)* » (II, 255 et III, 1).

La *Fâtihah*, « Celle qui ouvre » (le Koran), est d'une importance capitale, nous l'avons dit, car elle constitue la prière unanime de l'Islam. Elle est composée de sept propositions ou versets : « 1. Louange à Dieu, Maître des mondes ; 2. L'infiniment Bon, le toujours Miséricordieux ; 3. Le Roi du Jugement dernier ; 4. C'est Toi que nous adorons, et c'est en Toi que nous cherchons refuge ; 5. Conduis-nous sur la voie droite ; 6. La voie de ceux sur qui est ta Grâce ; 7. Non de ceux sur qui est ta Colère, ni de ceux qui errent. »

« Louange à Dieu, Maître des mondes » : le point de départ de cette formule est notre état de jouissance existentielle ; exister, c'est jouir, car respirer, manger, vivre, voir la beauté, accomplir une œuvre, tout cela est de la jouissance ; or il importe de savoir que toute perfection ou satisfaction, toute qualité externe ou interne, n'est que l'effet d'une cause transcendante et unique, et que cette cause, la seule qui soit, produit et détermine d'innombrables mondes de perfection.

« L'infiniment Bon, le toujours Miséricordieux » : le Bon signifie que Dieu nous a donné par avance l'existence et toutes les qualités et conditions qu'elle implique ; et puisque nous existons tout en étant doués d'intelligence, nous ne devons, ni oublier ces dons, ni nous les attribuer à nous-mêmes ; nous ne nous sommes pas créés, et nous n'avons inventé ni l'œil ni la lumière. Le Miséricordieux : Dieu nous donne notre pain de chaque jour, et non seulement cela : il nous donne notre vie éternelle, notre participation à l'Unité, donc à ce qui est notre vraie nature.

« Le Roi du Jugement dernier » : Dieu est, non seulement le Maître des mondes, il est aussi le Maître de leur fin ; il les déploie, puis les détruit. Nous, qui sommes dans l'existence, ne pouvons pas ignorer que toute existence court à sa fin, que les

microcosmes comme les macrocosmes aboutissent à une sorte de néant divin. Savoir que le relatif vient de l'Absolu et dépend de lui, c'est savoir qu'il n'est pas l'Absolu et qu'il disparaît devant lui[1].

« C'est Toi que nous adorons, et c'est en Toi que nous cherchons refuge » : l'adoration, c'est la reconnaissance de Dieu en dehors de nous et au-dessus de nous, — c'est donc la soumission au Dieu infiniment lointain, — tandis que le refuge, c'est le retour au Dieu en nous-mêmes, au plus profond de notre cœur ; c'est la confiance en un Dieu infiniment proche. Le Dieu « extérieur » est comme l'infinité du ciel ; le Dieu « intérieur », comme l'intimité du cœur.

« Conduis-nous sur la voie droite » : c'est la voie ascendante, celle qui mène à l'Unité libératrice ; c'est l'union de volonté, d'amour, de connaissance.

« La voie de ceux sur qui est ta Grâce » : la voie droite est celle où la Grâce nous attire vers le haut ; ce n'est que par la Grâce que nous pouvons suivre cette voie ; mais nous devons nous ouvrir à cette Grâce et nous conformer à ses exigences.

« Non de ceux sur qui est ta Colère, ni de ceux qui errent » : non de ceux qui s'opposent à la Grâce et qui de ce fait se placent dans le rayon de la Justice ou de la Rigueur, ou qui déchirent le lien qui les relie à la Grâce préexistante ; voulant être indépendant de leur Cause, ou voulant être cause eux-mêmes, ils tombent comme des pierres, sourds et aveugles ; la Cause les abandonne. « Ni de ceux qui errent » : ce sont ceux qui, sans s'opposer directement à l'Un, se perdent néanmoins, par faiblesse, dans le multiple ; ils ne nient pas l'Un et ne veulent pas en usurper le rang, mais ils restent ce qu'ils

1. On aura remarqué que le « Jugement dernier » comporte un symbolisme temporel, s'opposant au symbolisme spatial du « Maître des mondes ».

sont, ils suivent leur nature multiple comme s'ils n'étaient pas doués d'intelligence ; ils vivent en somme au-dessous d'eux-mêmes et se livrent aux puissances cosmiques, mais sans se perdre s'ils se soumettent à Dieu [1].

La vie du Musulman est traversée de formules, comme la trame traverse la chaîne. La *Basmalah*, nous l'avons dit, inaugure et sanctifie toute entreprise, elle ritualise les actes réguliers de la vie, tels les ablutions et les repas ; la formule « louange à Dieu » *(el-hamdu lil Lah)* les clôt en ramenant leur qualité positive à la Cause unique de toute qualité, et en « sublimant » de la sorte toute jouissance, afin que toute chose soit entreprise selon la grâce, effet terrestre de la Béatitude divine ; en ce sens, tout s'accomplit à titre de symbole de cette Béatitude [2]. Ces deux formules marquent les deux phases de sacralisation et de désacralisation, le *coagula* et le *solve* ; la *Basmalah* évoque la Cause divine — donc la présence de Dieu — dans les choses transitoires, et le *Hamd* — la louange — dissout ces choses en quelque sorte, en les réduisant à leur Cause.

1. Selon l'interprétation islamique, ces trois catégories (Grâce, Colère, errance), concernent respectivement les Musulmans, qui suivent la voie du milieu, les Juifs, qui ont rejeté Jésus, et les Chrétiens, qui l'ont divinisé ; le choix des symboles est exotériquement plausible, mais le sens est universel et se réfère aux trois tendances fondamentales de l'homme.

2. Cf. la *Bhagavadgîtâ* : « Ainsi donc, ce que tu fais, ce que tu manges, ce que tu sacrifies, ce que tu donnes, ce que tu t'infliges ; ô fils de Kuntî, fais-m'en l'offrande. Tu seras dégagé du lien des œuvres, que leurs fruits soient bons ou mauvais ; et avec une âme toute à la sainte union, libre, tu viendras à moi » (IX, 27 et 28). — Selon une idée courante chez les Musulmans, un repas pris sans la *Basmalah* est consommé en compagnie de Satan, et de même pour tout autre acte important.

Les formules « Gloire à Dieu » *(Subhâna 'Llâh)* et « Dieu est plus grand » *(Allâhu akbar)* sont souvent associées au *Hamd*, conformément à un *hadîth*, et récitées ensemble. On dit « Gloire à Dieu » pour infirmer une hérésie contraire à la Majesté divine; cette formule concerne donc plus particulièrement Dieu en lui-même, elle le sépare des choses créées, tandis que le *Hamd* rattache au contraire, d'une certaine manière, les choses à Dieu. La formule « Dieu est plus grand » — le *Takbîr* — « ouvre » la prière canonique et y marque les changements de position rituelle ; elle exprime, par le comparatif — du reste souvent pris pour un superlatif — du mot « grand » *(kabîr)*, que Dieu sera toujours « plus grand » ou « le plus grand » *(akbar)*, et elle apparaît ainsi comme une paraphrase de la *Shahâdah* [1].

Une autre formule d'une importance quasi organique dans la vie musulmane est celle-ci : « Si Dieu le veut » *(in shâ'a 'Llâh)* ; par cette énonciation, le Musulman reconnaît sa dépendance, sa faiblesse et son ignorance devant Dieu et abdique en même temps toute prétention passionnelle ; c'est essentiellement la formule de la sérénité. C'est affirmer également que la fin de toutes choses est Dieu, que c'est lui le seul aboutissement absolument certain de notre existence ; il n'y a pas d'avenir en dehors de lui.

Si la formule « Si Dieu le veut » concerne le futur en tant que nous y projetons le présent, — représenté par notre désir que nous affirmons activement, — la formule « C'était écrit » *(kâna maktûb)* concerne le présent en tant que nous y rencontrons le futur, représenté, lui, par le destin que nous subis-

1. Selon la tradition, toutes ces formules — récitées un certain nombre de fois — effacent miraculeusement les péchés, fussent-ils innombrables comme les gouttes de la mer. Il y a là une analogie avec les « indulgences » qui, dans le Catholicisme, sont attachées à certaines formules ou prières.

sons passivement ; de même pour la formule « Ce que Dieu a voulu (est arrivé) » *(mâ shâ'a 'Llâh)* : elle aussi situe l'idée du « Si Dieu le veut » *(in shâ'a 'Llâh)* dans le passé et le présent ; l'événement, ou le début de l'événement, est passé, mais son déploiement, ou notre constatation de l'événement passé ou continu, est présent. Le « fatalisme » musulman, dont le bien-fondé se trouve corroboré par le fait qu'il s'accorde parfaitement avec l'activité, — l'histoire est là pour le prouver, — le « fatalisme », disons-nous, est la conséquence logique de la conception fondamentale de l'Islam, selon laquelle tout dépend de Dieu et retourne à lui.

Le Musulman — surtout celui qui observe la sounna jusque dans ses moindres ramifications [1] — vit dans un tissu de symboles, il participe à leur tissage puisqu'il les vit, et bénéficie par là d'autant de façons de se souvenir de Dieu et de l'au-delà, et ne serait-ce qu'indirectement. Pour le Chrétien, qui vit moralement dans l'espace vide des possibilités vocationnelles, donc de l'imprévisible, cette situation du Musulman apparaîtra comme du formalisme superficiel, voire du pharisaïsme, mais c'est là une impression qui ne tient aucun compte du fait que pour l'Islam, la volonté n' « improvise » pas [2] ; elle est déterminée ou canalisée en vue de la paix

1. Comme le préconisait El-Ghazzâlî, notamment. L'opinion inverse existe également, à savoir que le minimum légal suffit pour aller au Paradis, à condition d'une grande pureté d'âme ou d'une très grande vertu, ou d'une profonde connaissance intérieure. — Rappelons à ce propos que les Musulmans divisent les actes en cinq catégories : 1. ce qui est indispensable *(fardh* ou *wâjib)* ; 2. ce qui est recommandé *(sunnah, mustahabb)* ; 3. ce qui est indifférent *(mubâh)* ; 4. ce qui est déconseillé *(makrûh)* ; et 5. ce qui est interdit *(harâm)*.

2. Sur ce point comme sur d'autres, la divergence entre les perspectives n'a rien d'absolu, mais les différences d'accent n'en sont pas moins réelles et profondes.

contemplative de l'esprit [1] ; l'extérieur n'est qu'un schéma, tout le rythme spirituel se déroule à l'intérieur. Prononcer à tout propos des formules peut n'être rien, et apparaît comme un rien à celui qui ne conçoit que l'héroïsme moral, mais à un autre point de vue, — celui de l'union virtuelle à Dieu par le « souvenir » constant des choses divines, — cette façon verbale d'introduire dans la vie des « points de repère » spirituels est au contraire un moyen de purification et de grâce dont il n'est pas permis de douter. Ce qui est spirituellement possible est par là même légitime, et même nécessaire dans un contexte approprié.

Une des doctrines les plus saillantes du Koran est celle de la Toute-Puissance ; cette doctrine de la dépendance totale de toute chose à l'égard de Dieu a été énoncée dans le Koran avec une rigueur exceptionnelle en climat monothéiste. Au début de ce livre, nous avons effleuré le problème de la prédestination en montrant que si l'homme est soumis à la fatalité, c'est parce que — ou dans la mesure où — l'homme n'est pas Dieu, mais non en tant qu'il participe ontologiquement à la Liberté divine ; nier la prédestination, avons-nous dit, reviendrait à prétendre que Dieu ne connaît pas « d'avance » les événements « futurs », qu'il n'est donc pas omniscient ; conclusion absurde, puisque le temps n'est qu'un mode d'étendue existentielle et que la succession empirique de ses contenus n'est qu'illusoire.

Cette question de la prédestination évoque celle de la Toute-Puissance divine : si Dieu est tout-puis-

1. C'est pour cela que l'attitude requise est appelée un *islâm*, un « abandon » à un cadre volitif préexistant ; la racine de ce terme est la même que dans le mot *salâm*, « paix », ce qui indique l'idée de « détente surnaturelle », idée qui contient également l'*inshirâh*, l'élargissement de la poitrine par la foi islamique.

sant, pourquoi ne peut-il abolir les maux dont souffrent les créatures ? Car si nous ne pouvons admettre qu'il le veuille, mais ne le puisse pas, nous ne pouvons concevoir davantage qu'il le puisse, mais ne le veuille pas, du moins pour autant que nous nous fions à notre sensibilité humaine. A cela il faut répondre : la Toute-Puissance, étant chose définie, ne peut appartenir à l'Absolu au sens métaphysiquement rigoureux de ce mot ; elle est donc une qualité parmi d'autres, ce qui revient à dire qu'elle est, comme l'Etre auquel elle appartient, déjà du domaine de la relativité, sans sortir pour autant du domaine principiel ; en un mot, elle relève du Dieu personnel, du Principe ontologique qui crée et se personnifie en fonction des créatures, et non de la Divinité suprapersonnelle, qui est Essence absolue et ineffable. La Toute-Puissance, comme tout attribut d'attitude ou d'activité, a sa raison suffisante dans le monde et s'exerce sur lui ; elle dépend de l'Etre et ne saurait s'exercer au-delà. Dieu, « en créant » et « ayant créé », est tout-puissant sur ce que renferme son œuvre, mais non sur ce qui, dans la nature divine même, provoque et la création et les lois internes de celle-ci ; il ne gouverne pas ce qui fait la nécessité métaphysique du monde et celle du mal ; il ne gouverne ni la relativité, — dont il est, en tant que Principe ontologique, la première affirmation, — ni les conséquences principielles de la relativité ; il peut abolir tel mal, mais non le mal comme tel ; et il abolirait ce dernier s'il abolissait tous les maux. Dire « monde », c'est dire « relativité », « déploiement des relativités », « différenciation », « présence du mal » ; le monde n'étant pas Dieu, il doit renfermer l'imperfection, sous peine de se réduire à Dieu et de cesser ainsi d' « exister » *(ex-sistere)*.

La grande contradiction de l'homme, c'est qu'il veut le multiple sans vouloir sa rançon de déchire-

ment ; il veut la relativité avec sa saveur d'absoluité ou d'infinité, mais sans ses arêtes de douleur ; il désire l'étendue, mais non la limite, comme si la première pouvait exister sans la seconde, et comme si l'étendue pure pouvait se rencontrer sur le plan des choses mesurables [1].

Peut-être pourrions-nous nous exprimer avec plus de précision en formulant le problème de la manière suivante : l'Essence divine — le Sur-Etre — comporte dans son indistinction, et comme une potentialité comprise dans son infinité même, un principe de relativité ; l'Etre, générateur du monde, est la première des relativités, celle dont découlent toutes les autres ; la fonction de l'Etre est de déployer, dans la direction du « néant » ou en mode « illusoire », l'infinité du Sur-Etre, laquelle se voit transmuée ainsi en possibilités ontologiques et existentielles [2]. L'Etre, étant la première relativité, ne peut abolir la relativité ; s'il le pouvait, — nous l'avons vu plus haut, — il s'abolirait lui-même et anéantirait *a fortiori* la création ; ce que nous appelons le « mal » n'est que l'aboutissement extrême de la limitation, donc de la relativité ; le Tout-Puissant ne peut pas plus abolir la relativité qu'il ne peut empêcher que 2 et 2 font 4, car la relativité comme la vérité procèdent de sa nature, ce qui revient à dire que Dieu n'a pas le pouvoir de ne pas être Dieu. La relativité est l' « ombre » ou le « contour » qui permet à l'Absolu de s'affirmer comme tel, d'abord devant Lui-même et ensuite dans un jaillissement « innombrable » [3] de différenciations.

1. Toute la civilisation moderne est édifiée sur cette erreur, qui devient un article de foi et un programme.

2. Les premières concernent l'Être même, — ce sont les attributs divins, telles la Toute-Puissance et la Miséricorde, — et les secondes, l'Existence, le monde, les choses.

3. Expression purement symbolique, car dans le macrocosme total, nous sommes au-delà du nombre terrestre.

Toute cette doctrine se trouve exprimée dans cette formule koranique : « Et Il est puissant sur toute chose » *(wa-Hua 'alâ kulli shay'in qadîr)* ; en langage soufi, on dira que Dieu en tant que Puissant, donc Créateur, est envisagé sur le plan des « attributs » *(çîfât)*, et ceux-ci ne sauraient de toute évidence gouverner l' « Essence » ou la « Quiddité » *(Dhât)* ; c'est à « toute chose », à la totalité existentielle, que se réfère la « Puissance » *(qadr)*. Si nous disons que le Tout-Puissant n'a pas le pouvoir de ne pas être tout-puissant, créateur, miséricordieux, juste, qu'il ne peut pas davantage s'empêcher de créer que de déployer ses attributs dans la création, on objectera sans doute que Dieu a créé le monde « en toute liberté » et qu'il s'y manifeste librement, mais c'est là confondre la détermination principielle de la perfection divine avec la liberté à l'égard des faits ou des contenus ; on confond la perfection de nécessité, reflet de l'Absolu, avec l'imperfection de contrainte, conséquence de la relativité. Que Dieu crée en parfaite liberté signifie qu'il ne peut subir aucune contrainte, puisque rien ne se situe en dehors de lui, et que les choses apparaissant comme en dehors de lui ne peuvent l'atteindre, les niveaux de réalité étant incommensurablement inégaux ; la cause métaphysique de la création ou de la manifestation est en Dieu, elle ne l'empêche donc pas d'être Lui-même, donc d'être libre ; on ne peut nier que cette cause se trouve comprise dans la nature divine, à moins de confondre la liberté avec le caprice, comme les théologiens le font trop souvent, du moins en fait et implicitement, et sans se rendre compte des conséquences logiques de leur anthropomorphisme sentimental et anti-métaphysique. Comme la « Toute-Puissance », la « Liberté » de Dieu n'a de sens que par rapport au relatif ; aucun de ces termes, il faut y insister, ne s'applique à l'ultime Aséité, ce qui signifie, non

pas que les perfections intrinsèques que cristallisent ces attributs viennent à manquer au-delà de la relativité, — *quod absit*, — mais au contraire qu'elles n'ont leur infinie plénitude que dans l'Absolu et l'Ineffable [1].

La question du châtiment divin est souvent mise en rapport avec celle de la Toute-Puissance et aussi de la Sagesse et de la Bonté, et on avance alors des arguments comme celui-ci : quel intérêt un Dieu infiniment sage et bon peut-il avoir de tenir un registre de nos péchés, des manifestations de notre misère ? Se demander cela, c'est négliger les données capitales du problème et faire, d'une part de la Justice immanente et de la Loi d'équilibre une contingence psychologique, et d'autre part — puisqu'on minimise le péché — de la médiocrité humaine la mesure de l'Univers. Tout d'abord, dire que Dieu « punit » n'est qu'une façon d'exprimer un certain rapport de causalité ; nul ne songerait à accuser la nature de mesquinerie parce que le rapport de cause à effet s'y déroule selon la logique des choses : parce que, par exemple, des semences d'orties ne produisent pas des azalées, ou qu'un coup donné à une balançoire provoque un mouvement de pendule et non une ascension. Le bien-fondé des sanc-

1. Le Mazdéisme a formulé le problème de la Toute-Puissance et du mal d'une manière qui évite l'apparence de contradiction dans le Principe divin, en opposant à *Ahuramazda* (ou *Ormuzd*), Dieu suprême et infiniment bon, un principe du mal, *Auromainyu* (ou *Ahriman*), mais en s'arrêtant ainsi à un dualisme métaphysiquement peu satisfaisant, bien que plausible à un certain niveau de réalité. Le Bouddhisme évite les deux écueils, — la contradiction en Dieu même et le dualisme foncier, — mais il doit sacrifier l'aspect personnel de Dieu, du moins dans sa doctrine générale, ce qui le rend inassimilable pour la majorité des Sémito-Occidentaux.

tions d'outre-tombe apparaît dès que nous avons conscience de l'imperfection humaine ; celle-ci, étant un déséquilibre, appelle fatalement un choc en retour [1]. Si l'existence des créatures est réellement une preuve de Dieu — pour ceux qui voient à travers les apparences — parce que la manifestation n'est concevable qu'en fonction du Principe, de même que les accidents n'ont de sens que par rapport à une substance, une remarque analogue s'applique aux déséquilibres : ils présupposent un équilibre qu'ils ont rompu et entraînent une réaction concordante soit positive, soit négative.

Croire que l'homme est « bien », qu'il a le droit de ne demander qu'à être « laissé tranquille », qu'il n'a que faire d'agitations morales et de craintes eschatologiques, c'est ne pas voir que les limitations qui définissent l'homme d'une certaine façon ont quelque chose de foncièrement « anormal » ; rien que le fait que nous ne voyons pas ce qui se passe derrière nous et que nous ignorons comment sera fait le lendemain prouve que nous sommes fort peu de chose sous un certain rapport, que nous sommes des « accidents » d'une « substance » qui nous dépasse, mais en même temps : que nous ne sommes pas notre corps et que nous ne sommes pas de ce monde ; ni ce monde ni notre corps ne sont ce que nous sommes. Et ceci nous permet d'ouvrir une parenthèse : si les hommes ont pu, pendant des millénaires, se contenter du symbolisme moral de la récompense et du châtiment, c'est, non parce qu'ils étaient stupides, — et dans ce cas leur stupidité est infinie

1. C'est là une des significations de cette parole du Christ : « Qui tire l'épée, périra par l'épée », et aussi, à un point de vue quelque peu différent, de cette parole : « Toute maison divisée contre elle-même périra. » Cette dernière sentence s'applique notamment à l'homme infidèle à sa nature « faite à l'image de Dieu ».

et incurable, — mais parce qu'ils avaient encore le sens de l'équilibre et du déséquilibre ; parce qu'ils avaient encore un sens inné des valeurs réelles, qu'il s'agisse du monde ou qu'il s'agisse de l'âme. Ils avaient, expérimentalement en quelque sorte puisqu'ils étaient contemplatifs, la certitude des normes divines d'une part et celle des imperfections humaines d'autre part ; il suffisait qu'un symbolisme leur rappelât ce dont ils avaient un pressentiment naturel. L'homme spirituellement perverti, au contraire, a oublié sa majesté initiale et les risques qu'elle comporte ; n'ayant pas envie de s'occuper des fondements de son existence, il croit que la réalité est incapable de les lui rappeler ; et la pire des absurdités est de croire que la nature des choses est absurde, car s'il en était ainsi, d'où tirerait-on la lumière qui nous permet de le constater ? Ou encore : l'homme, par définition, est intelligent et libre ; il en reste toujours persuadé en pratique, puisqu'il revendique à tout propos et la liberté et l'intelligence : la liberté, parce qu'il ne veut pas se laisser dominer, et l'intelligence, parce qu'il entend tout juger par lui-même. Or c'est notre nature réelle, et non notre commodité érigée en norme, qui décide de notre destin devant l'Absolu ; nous pouvons vouloir déserter notre déiformité tout en profitant de ses avantages, mais nous ne pouvons échapper aux conséquences qu'elle implique. Les modernistes ont beau mépriser ce qui, chez les hommes traditionnels, peut apparaître comme une inquiétude, une faiblesse, un « complexe » ; leur manière à eux d'être parfaits, c'est ignorer que la montagne s'effondre, alors que l'apparente imperfection de ceux qu'ils méprisent comporte — ou manifeste — au moins de sérieuses chances d'échapper au cataclysme. Ce que nous venons de dire s'applique aussi aux civilisations entières : les civilisations traditionnelles comportent des maux qu'on ne peut comprendre

— ou dont on ne peut évaluer la portée — qu'en tenant compte du fait qu'elles sont fondées sur la certitude de l'au-delà et partant sur une certaine indifférence à l'égard des choses transitoires ; inversement, pour évaluer les avantages du monde moderne, — et avant d'y voir des valeurs indiscutables, — il faut se souvenir que leur conditionnement mental est la négation de l'au-delà et le culte des choses d'ici-bas.

Bien des hommes de notre temps tiennent en somme le langage suivant : « Dieu existe ou il n'existe pas ; s'il existe et s'il est ce qu'on dit, il reconnaîtra que nous sommes bons et que nous ne méritons aucun châtiment » ; c'est-à-dire qu'ils veulent bien croire à son existence s'il est conforme à ce qu'ils s'imaginent et s'il reconnaît la valeur qu'ils s'attribuent à eux-mêmes. C'est oublier, d'une part, que nous ne pouvons connaître les mesures avec lesquelles l'Absolu nous juge, et d'autre part, que le « feu » d'outre-tombe n'est rien d'autre, en définitive, que notre propre intellect qui s'actualise à l'encontre de notre fausseté, ou en d'autres termes, qu'il est la vérité immanente qui éclate au grand jour. A la mort, l'homme est confronté avec l'espace inouï d'une réalité, non plus fragmentaire, mais totale, puis avec la norme de ce qu'il a prétendu être, puisque cette norme fait partie du Réel ; l'homme se condamne donc lui-même, ce sont — d'après le Koran — ses membres mêmes qui l'accusent ; ses violations, une fois le mensonge dépassé, se transforment en flammes ; la nature déséquilibrée et faussée, avec toute sa vaine assurance, est une tunique de Nessus. L'homme ne brûle pas que pour ses péchés ; il brûle pour sa majesté d'image de Dieu. C'est le parti pris d'ériger la déchéance en norme et l'ignorance en gage d'impunité que le Koran stigmatise avec véhémence — on pourrait presque dire : par anticipation — en confrontant

l'assurance de ses contradicteurs avec les affres de la fin du monde [1].

En résumé, tout le problème de la culpabilité se réduit au rapport de la cause à l'effet. Que l'homme est loin d'être bon, l'histoire ancienne et récente le prouve surabondamment ; l'homme n'a pas l'innocence de l'animal, il a conscience de son imperfection, puisqu'il en possède la notion ; donc il est responsable. Ce qu'on appelle en terminologie morale la faute de l'homme et le châtiment de Dieu, n'est rien d'autre, en soi, que le heurt du déséquilibre humain avec l'Équilibre immanent ; cette notion est capitale.

L'idée d'un enfer « éternel », après avoir stimulé pendant de longs siècles la crainte de Dieu et l'effort dans la vertu, a aujourd'hui plutôt l'effet contraire et contribue à rendre invraisemblable la doctrine de l'au-delà ; et, chose paradoxale à une époque qui, tout en étant celle des contrastes et des compensations, est dans son ensemble aussi réfractaire que possible à la métaphysique pure, seul l'ésotérisme sapientiel est en mesure de rendre intelligibles les positions les plus précaires de l'exotérisme et de satisfaire certains besoins de causalité. Or le problème du châtiment divin, que nos contemporains ont tant de peine à admettre, se réduit en somme à deux questions : est-ce une possibilité pour l'homme responsable et libre de s'opposer à l'Absolu, directement ou indirectement, bien qu'illusoirement ? Certainement, puisque l'essence individuelle peut s'imprégner de toute qualité cosmique et que, par conséquent, il y a des états qui sont des « possibilités d'impossibilité » [2]. La seconde question est

1. C'est là même un des thèmes les plus instamment répétés de ce Livre sacré, qui marque parfois son caractère d'ultime message par une éloquence presque désespérée.

2. « Et ils dirent : Le feu ne nous touchera que pendant un nombre déterminé de jours. Dis-leur : Auriez-vous fait un pacte

la suivante : la vérité exotérique, par exemple en ce qui concerne l'enfer, peut-elle être totale ? Certainement pas, puisqu'elle est déterminée, — en quelque sorte « par définition », — par tel intérêt moral, ou par telles raisons d'opportunité psychologique. L'absence de nuances compensatoires dans certains enseignements religieux s'explique par là ; les eschatologies relevant de cette perspective sont, non « antimétaphysiques » bien entendu, mais « amétaphysiques » et « anthropocentriques »[1], si bien que dans leur contexte certaines vérités apparaîtraient comme « immorales » ou au moins comme « malsonnantes » ; il ne leur est donc pas possible de discerner dans les états infernaux des aspects plus ou moins positifs, ni l'inverse dans les états

avec Dieu, — et alors Dieu ne le rompra point, — ou bien dites-vous de Dieu ce que vous ne savez pas ? Non point ! Ceux qui auront fait le mal et seront entourés de leur péché, ceux-là seront les hôtes du feu, et ils y resteront » *(khâlidûn)* (*Koran*, II, 80-81). Tout l'accent est ici sur la proposition : « ... et seront entourés de leur péché » *(wa-ahâtat bihi khatî'atuhu)*, laquelle indique le caractère essentiel, donc « mortel », de la transgression. Ce passage répond à des hommes qui croyaient, non pas que l'enfer comme tel est métaphysiquement limité, mais que la durée du châtiment était égale à celle du péché.

1. Les théologiens n'ignorent pas en principe que l' « éternité » de l'enfer — le cas du Paradis est quelque peu différent — n'est pas au même niveau que celle de Dieu et qu'elle ne saurait s'identifier à cette dernière ; mais cette subtilité reste ici sans conséquences. — Si l'exotérisme s'affirme, dans les Écritures sémitiques, par des idées telle que la *creatio ex nihilo* et la survie à la fois individuelle et éternelle, la tendance exotériste apparaît également dans les Écritures hindoues et bouddhiques — bien que d'une autre façon — en ce sens que ces textes situent apparemment sur terre celles des phases de la transmigration qui ne sont ni célestes ni infernales ; l'exotérisme, qui répugne toujours aux explications subtiles, se réduit en climat hindou à la simplicité du symbole. Certes, telle eschatologie peut être plus complète que telle autre, mais aucune ne saurait être absolument adéquate, en raison de la limitation même de l'imagination humaine et terrestre.

paradisiaques. Par cette allusion, nous voulons dire, non qu'il y ait une symétrie entre la Miséricorde et la Rigueur, — car la première prime la seconde [1], — mais que le rapport « Ciel-enfer » correspond par nécessité métaphysique à ce qu'exprime le symbolisme extrême-oriental du *yin-yang*, où la partie noire comporte un point blanc et la partie blanche un point noir ; si donc il y a dans la géhenne des compensations parce que rien dans l'existence ne peut être absolu et que la Miséricorde perce partout [2], il doit y avoir aussi au Paradis, non des souffrances, certes, mais des ombres témoignant en sens inverse du même principe compensatoire, et signifiant que le Paradis n'est pas Dieu, et aussi, que toutes les existences sont solidaires. Or ce principe de la compensation est ésotérique, — l'ériger en dogme serait tout à fait contraire à l'esprit d'alternative si caractéristique pour l'exotérisme occidental, — et en effet, nous rencontrons chez les Soufis des vues remarquablement nuancées : un Jîlî, un Ibn Arabî et d'autres admettent pour l'état infernal un aspect de jouissance, car, si d'une part le réprouvé souffre d'être retranché du Souverain Bien et, comme le souligne Avicenne, de la privation du corps terrestre

1. Il y a asymétrie entre les états célestes et infernaux, parce que les premiers sont éminemment plus près de l'Être pur que les seconds ; leur « éternité » est donc de toute manière autre chose que celle des enfers.

2. El-Ghazzâlî raconte dans sa *Durrat el-fâkhirah* qu'un homme plongé dans le feu criait plus fort que tous les autres : « Et on l'en sortit tout brûlé. Et Dieu lui dit : Pourquoi cries-tu plus fort que les autres gens dans le feu ? Il répondit : Seigneur, tu m'as jugé, mais je n'ai pas perdu la foi en ta miséricorde... Et Dieu dit : Qui désespère de la miséricorde de son Seigneur sinon les égarés ? (*Koran*, XV, 56). Va en paix, je t'ai pardonné. » Au point de vue catholique, il s'agirait ici du « purgatoire ». — Le Bouddhisme connaît des *Bodhisattvas*, tel *Kshitigarbha*, qui soulagent les damnés avec de la rosée céleste ou leur apportent d'autres allégements, ce qui indique qu'il est des fonctions angéliques miséricordieuses s'étendant jusqu'aux enfers.

alors que les passions subsistent, il se souvient d'autre part de Dieu, selon Jalâl ed-Dîn Rûmî, et « rien n'est plus doux que le souvenir d'*Allâh* »[1]. Il convient peut-être de « rappeler » aussi que les gens de l'enfer seraient *ipso facto* délivrés s'ils avaient la connaissance suprême — dont ils possèdent forcément la potentialité — et qu'ils ont donc même en enfer la clef de leur libération ; mais ce qu'il faut dire surtout, c'est que la seconde mort dont parle l'Apocalypse, de même que la réserve qu'exprime le Koran en faisant suivre telles paroles sur l'enfer de la phrase « à moins que ton Seigneur ne le veuille autrement » *(illâ mâ shâ'a 'Llâh)*[2],

1. En enfer, les méchants et les orgueilleux savent que Dieu est réel, alors que sur terre ils n'en tenaient pas compte ou qu'ils pouvaient toujours s'efforcer d'en douter ; il y a donc quelque chose de changé en eux du simple fait de leur mort, et ce quelque chose est indescriptible au point de vue terrestre. « Seuls les morts connaissent le prix de la vie », disent les Musulmans.

2. Sourates VI, 129 et XI, 107. La même réserve concerne le Paradis : « ... Ils y demeureront aussi longtemps que dureront les Cieux et la terre, à moins que ton Seigneur ne le veuille autrement ; (c'est) un don qui ne sera jamais interrompu » (XI, 108). Cette dernière proposition se réfère le plus directement à la participation des « rapprochés » *(muqarrabûn)* à l'Éternité divine en vertu de l'union suprême, c'est-à-dire que dans ce cas (la *krama-mukti* des Védantins) le Paradis débouche dans la Divinité à la fin du cycle (« aussi longtemps que dureront les Cieux et la terre »), ce qui a lieu aussi dans les Paradis de *Vishnu* et d'*Amida* ; quant à la réserve mentionnée plus haut, elle indique pour ceux qui « préfèrent le jardin au Jardinier », comme diraient les Soufis, — c'est-à-dire dont l'état est le fruit de l'action et non de la connaissance ou du pur amour, — la possibilité de changements ultérieurs, mais toujours bénéfiques. Mentionnons également la possibilité des *Bodhisattvas* qui, tout en restant intérieurement au Paradis, entrent dans tel monde analogiquement « terrestre », et aussi, à un niveau bien inférieur, ces béatitudes non-humaines que l'être, grâce à tel *karma*, épuise passivement comme le ferait une plante ; mais tout ceci n'entre pas dans la perspective dite monothéiste, laquelle n'englobe, du reste, ni le rythme des cycles cosmiques, ni à plus forte raison celui des cycles universels (les « vies de *Brahmâ* »), bien que tel *hadîth* ou tel passage de

marquent le point d'intersection entre la conception sémitique de l'enfer perpétuel et la conception hindoue et bouddhique de la transmigration ; autrement dit, les enfers sont en fin de compte des passages vers des cycles individuels non-humains, donc vers d'autres mondes [1]. L'état humain — ou tout autre état « central » analogue — est comme entouré d'un cercle de feu : il n'y a là qu'un choix, ou bien échapper au « courant des formes » par le haut, en direction de Dieu, ou bien sortir de l'humanité par le bas, à travers le feu, lequel est comme la sanction de la trahison de ceux qui n'ont pas réalisé le sens divin de la condition humaine ; si « la condition humaine est difficile à atteindre », comme l'estiment les Asiates « transmigrationnistes », elle est également difficile à quitter, pour la même raison de position centrale et de majesté théomorphe. Les hommes vont au feu parce qu'ils sont des dieux, et ils en sortent parce qu'ils ne sont que des créatures ; Dieu seul pourrait aller éternellement en enfer s'il pouvait pécher. Ou encore : l'état humain est tout près du Soleil divin, s'il est possible de parler ici de « proximité » ; le feu est la rançon éventuelle — à rebours — de cette situation privilégiée ; on peut mesurer celle-ci à l'intensité et à l'inextinguibilité du feu. Il faut conclure de la gravité de l'enfer à la grandeur de l'homme, et non pas, inversement, de l'apparente innocence de l'homme à l'injustice supposée de l'enfer.

la Bible (le « règne de mille ans » sans doute) s'y réfère plus ou moins clairement.

1. Selon le *Mânava-Dharma-Shâstra*, le *Mârkandeya-Purâna* et d'autres textes, la transmigration des « damnés » — au sortir de l'enfer — commence par des incarnations animales inférieures. Au demeurant, l'infinité divine exige que la transmigration s'effectue selon un mode « spiroïdal » : l'être ne peut jamais retourner à la même terre, quel que soit le contenu de sa nouvelle existence, « terrestre » parce que mêlée de plaisir et de douleur.

Ce qui peut excuser dans une certaine mesure l'emploi habituel du mot « éternité » pour désigner une condition qui, d'après les terminologies scripturaires, n'est qu'une « perpétuité »[1], — celle-ci n'étant qu'un « reflet » de l'éternité, — c'est que, analogiquement parlant, l'éternité est un cercle fermé, car il n'y a là ni commencement ni fin, tandis que la perpétuité est un cercle spiroïdal, donc ouvert en raison de sa contingence même. En revanche, ce qui montre toute l'insuffisance de la croyance courante à une survie à la fois individuelle et éternelle, — et cette survie est forcément individuelle en enfer, mais non au sommet transpersonnel de la Félicité[2], — c'est le postulat contradictoire d'une

1. « Le mot grec αἰώνιος signifie réellement « perpétuel » et non pas « éternel », car il est dérivé de αἰών (identique au latin *aevum*), qui désigne un cycle indéfini, ce qui, d'ailleurs, était aussi le sens primitif du latin *saeculum*, « siècle », par lequel on le traduit quelquefois. » (René Guénon : *L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, note p. 186). De même, l'au-delà koranique a la qualité de « durée illimitée » ou d' « immortalité » *(khuld)* ou de « temps très long » *(abad, abadan)* et non d' « éternité » *(azal)*.

2. Comme El-Ghazzâlî le rappelle dans son *Ihya 'Ulûm ed-Dîn*, la vision de Dieu fait oublier aux « rapprochés » *(muqqarrabûn)* les houris et aboutit à l'union suprême. C'est le cas des êtres qui, entrés au « Paradis d'*Amitâbha* », y achèvent la réalisation du *Nirvâna*, c'est-à-dire qu'ils sont réintégrés dans le Principe lors de la grande dissolution qui marque la fin de tout le cycle humain. — « ... L'être n'est point « absorbé » en obtenant la « Délivrance », bien que cela puisse sembler ainsi du point de vue de la manifestation, pour laquelle la « transformation » apparaît comme une « destruction » ; si l'on se place dans la réalité absolue, qui seule demeure pour lui, il est au contraire dilaté au-delà de toute limite, si l'on peut employer une telle façon de parler (qui traduit exactement le symbolisme de la vapeur d'eau se répandant indéfiniment dans l'atmosphère), puisqu'il a effectivement réalisé la plénitude de ses possibilités. » (René Guénon : *op. cit.*, chap. xx, fin). — « Celui qui se maintient dans cet état (de *Brahma*) à la fin de sa vie, s'éteindra en (ou atteindra le *Nirvâna* de) *Brahma* » (*Bhagavadgîtâ*, II, 72). — Si le *Nirvâna* n'est « extinction » que par rapport à l' « illusion »

éternité ayant un commencement dans le temps, ou d'un acte — donc d'une contingence — ayant une conséquence absolue.

Tout ce problème de la survie est dominé par deux vérités-principes : premièrement, Dieu seul est absolu et par conséquent, la relativité des états cosmiques doit se manifester non seulement « dans l'espace », mais aussi « dans le temps », s'il est permis de s'exprimer ainsi par analogie ; deuxièmement, Dieu ne promet jamais plus qu'il ne tient, ou il ne tient jamais moins que ce qu'il promet, — mais il peut toujours dépasser ses promesses, — si bien que les mystères eschatologiques ne peuvent pas infliger un démenti à ce que les Écritures disent, bien qu'ils puissent révéler ce qu'elles taisent, le cas échéant ; « et Dieu est plus savant » *(wa Llâhu a'lam)*. Au point de vue de la transmigration, on insistera sur la relativité de tout ce qui n'est pas le « Soi » ou le « Vide » et on dira que ce qui est limité dans sa nature foncière l'est nécessairement aussi dans son destin, d'une façon quelconque [1], en sorte qu'il est absurde de parler d'un état contingent en soi, mais délivré de toute contingence dans la « durée » ; en d'autres termes, si les perspectives hindoue et bouddhique diffèrent de celle du monothéisme, c'est parce que, étant centrées sur le pur Absolu [2] et la

existentielle, celle-ci est à son tour « extinction » ou « vide » par rapport au *Nirvâna* ; quant à celui qui jouit de cet « état », — si tant est que ce mot s'applique encore, — il faut se souvenir de la doctrine des trois « corps » simultanés et hiérarchisés des Bouddhas : terrestre, céleste et divin.

1. Cependant : « O fils de Prithâ, ni en ce monde ni dans l'autre, il n'y a de destruction pour lui ; en vérité, mon fils, un homme de bien n'entre jamais dans la voie malheureuse » (*ibid.*, VI, 40). Shrî Shankara commente : « Celui qui n'a pas réussi dans son *yoga* ne sera pas assujetti à une naissance inférieure. »

2. Ceci n'est pas qu'un pléonasme, car l'aspect personnel de Dieu est absolu par rapport à l'homme comme tel, tout en étant

Délivrance, elles soulignent la relativité des états conditionnés et ne s'y arrêtent pas ; elles insisteront par conséquent sur la transmigration comme telle, le relatif étant ici synonyme de mouvement et d'instabilité. A une époque spirituellement normale et dans un milieu traditionnellement homogène, toutes ces considérations sur les différentes façons d'envisager la survie seraient pratiquement superflues ou même nocives, — et du reste, tout est implicitement contenu dans certaines énonciations scripturaires [1], — mais dans le monde en dissolution où nous vivons, il est devenu indispensable de montrer le point de rencontre où s'atténuent ou se résolvent les divergences entre le monothéisme sémito-occidental et les grandes traditions originaires de l'Inde. De telles confrontations, il est vrai, sont rarement tout à fait satisfaisantes — pour autant qu'il s'agit de cosmologie — et chaque mise au point risque de soulever des problèmes nouveaux ; mais ces difficultés ne font en somme que montrer qu'il s'agit là d'un domaine infiniment complexe qui ne se révélera jamais adéquatement à notre entendement terrestre. En un sens, il est moins difficile de « saisir » l'Absolu que les abîmes incommensurables de sa manifestation.

On ne saurait trop insister sur ceci : les Écritures dites « monothéistes » n'ont pas à parler explicitement de certaines possibilités apparemment paradoxales de la survie, vu la perspective à laquelle les astreint leur milieu d'expansion providentiel ; le caractère d'*upâya* — de « vérité provisoire » et

la première contingence par rapport au Soi et, ce qui revient au même, par rapport à « notre » intellect transontologique.

1. Pour ce qui est de l'Islam, tout est contenu rigoureusement dans la *Shahâdah*, laquelle fournit une clef pour empêcher qu'une relativité quelconque soit mise sur le même plan de réalité que l'Absolu. D'autres formules moins fondamentales comportent des allusions plus précises encore.

« opportune » — des Livres sacrés les oblige à passer sous silence, non seulement les dimensions compensatoires de l'au-delà, mais aussi les prolongements se situant en dehors de la « sphère d'intérêt » de l'être humain. C'est dans ce sens qu'il a été dit plus haut que la vérité exotérique ne saurait être que partielle[1], abstraction faite de la polyvalence de son symbolisme ; les définitions limitatives propres à l'exotérisme sont comparables à la description d'un objet dont on ne verrait que la forme et non les couleurs[2]. L' « ostracisme » des Écritures est souvent fonction de la malice des hommes ; il était efficace aussi longtemps que les hommes avaient malgré tout une intuition encore suffisante de leur imperfection et de leur situation ambiguë en face de l'Infini, mais de nos jours, tout est remis en question, d'une part en raison de la perte de cette intuition et d'autre part à cause des confrontations inévitables des religions les plus différentes, sans parler des découvertes scientifiques qui sont regar-

1. Les atrocités qui furent traditionnellement commises au nom de la religion le prouvent ; sous ce rapport, seul l'ésotérisme est irréprochable. Qu'il y ait des maux nécessaires ne signifie pas que ce soient là des biens, au sens intrinsèque du terme.

2. Il est des *ahâdîth* qui sont comme intermédiaires entre les deux perspectives dont il s'agit, — la littérale et l'universelle, — par exemple : « Il *(Allâh)* sauvera les hommes de l'enfer quand ils seront brûlés comme du charbon. » Et de même : « Par le Dieu dans les mains de qui est mon âme, il y aura un temps où les portes de l'enfer seront fermées et où le cresson (symbole de fraîcheur) poussera sur son sol. » Ou encore : « Et Dieu dira : Les Anges, les Prophètes et les croyants ont tous intercédé pour les pécheurs, et maintenant il ne reste plus personne pour intercéder pour eux, excepté le plus Miséricordieux des miséricordieux (*arham er-râhimîn*, Dieu). Et il prendra une poignée de feu et sortira un peuple qui jamais ne fit aucun bien. » — A cette miséricorde dans le temps, les Soufis ajoutent, nous l'avons vu, une miséricorde dans l'actualité même de l'état infernal.

dées à tort comme pouvant infirmer les vérités religieuses.

Il doit être bien entendu que les Écritures sacrées « de force majeure »[1], quelles que soient leurs expressions ou leurs silences, ne sont jamais « exotéristes » en elles-mêmes[2] ; elles permettent toujours de reconstituer, peut-être à partir d'un élément infime, la vérité totale, c'est-à-dire qu'elles la laissent toujours transparaître ; elles ne sont jamais des cristallisations tout à fait compactes de perspectives partielles[3]. Cette transcendance des Écritures sacrées à l'égard de leurs concessions à telle mentalité apparaît dans le Koran notamment sous la forme du récit ésotérique de la rencontre entre Moïse et El-Khidr : nous retrouvons là, non seulement l'idée que l'angle de vision de la Loi n'est toujours que fragmentaire, bien que pleinement efficace et suffisant pour l'individu comme tel, — qui lui-même n'est que partie et non totalité, — mais aussi la doctrine de la Bhagavadgîtâ[4] suivant laquelle ni

1. Cette réserve signifie qu'il s'agit ici des Révélations universelles fondant des civilisations intégrales, et non d'inspirations secondaires, destinées à telle école, de tendance étroitement vishnouïte par exemple.

2. Dans leur sens immédiat, elles exposent incontestablement une perspective « dualiste » et anthropomorphiste à eschatologie limitée ; mais, comme l'a fait remarquer Maître Eckhart, tout sens vrai est « sens littéral ». Selon un *hadîth nabawwî* (du Prophète), les versets du Koran renferment, non seulement un sens exotérique et un sens ésotérique, mais aussi, à l'intérieur de ce dernier, beaucoup d'autres sens possibles, au minimum sept et au maximum soixante-dix ; leur profusion a été comparée aux « vagues de la mer ».

3. « Le Ciel et la terre passeront, mais mes Paroles ne passeront pas », dit l'Évangile ; et le Koran : « Toute chose est éphémère, sauf la Face d'*Allâh.* »

4. La Bhagavadgîtâ est comme la « Bible » de la gnose ; aussi n'est-ce pas sans raison que les Hindous la considérèrent volontiers comme une *Upanishad.*

les bonnes ni les mauvaises actions n'intéressent directement le Soi, c'est-à-dire que seule la connaissance du Soi et, en fonction de celle-ci, le détachement par rapport à l'action, n'ont de valeur absolue[1]. Moïse représente la Loi, la forme particulière et exclusive, et El-Khidr la Vérité universelle, laquelle est insaisissable au point de vue de la « lettre », « comme le vent dont on ne sait d'où il vient ni où il va ».

Ce qui importe pour Dieu, à l'égard des hommes, ce n'est pas tant de fournir des comptes rendus scientifiques sur des choses que la majorité ne peut comprendre, que de déclencher un « choc » moyennant tel concept-symbole ; c'est là exactement le rôle de l'*upâya*. Et dans ce sens, le rôle de la violente alternative « Ciel-enfer » dans la conscience du monothéiste est fort instructif : le « choc », avec tout ce qu'il comporte pour l'homme, révèle bien davantage de la vérité que tel exposé « plus vrai », mais moins assimilable et moins efficace, donc pratiquement « plus faux » à l'égard de tel entendement. Il s'agit de « comprendre », non avec le cerveau seulement, mais avec tout notre « être », donc aussi avec la volonté ; le dogme s'adresse à la substance personnelle plutôt qu'à la seule pensée, du moins là où la pensée risque de n'être qu'une superstructure ; il ne parle à la pensée qu'en tant que celle-ci est susceptible de communiquer concrètement avec notre être entier, et sous ce rapport, les hommes diffèrent. Quand Dieu parle à l'homme, il ne converse pas, il ordonne ; il ne veut renseigner l'homme que dans la mesure où il peut le changer ; or les idées n'agissent pas sur tous les hommes de la même manière, d'où la diversité des doctrines sacrées. Les perspectives *a priori* dynamiques — le monothéisme

1. Bien que le salut au sens le plus élémentaire puisse être obtenu en-deçà de cette valeur.

sémito-occidental — envisagent, comme par une sorte de compensation, les états posthumes sous un aspect statique, donc définitif ; par contre, les perspectives *a priori* statiques, c'est-à-dire plus contemplatives et partant moins anthropomorphistes, — celles de l'Inde et de l'Extrême-Orient, — voient ces états sous un aspect de mouvement cyclique et de fluidité cosmique. Ou encore : si l'Occident sémitique représente les états *post mortem* comme quelque chose de définitif, il a implicitement raison en ce sens qu'il y a devant nous comme deux infinités, celle de Dieu et celle du macrocosme ou du labyrinthe incommensurable et indéfini du *samsâra* ; c'est celui-ci qui en dernière analyse est l'enfer « invincible », et c'est Dieu qui en réalité est l'Éternité positive et béatifique ; et si la perspective hindoue, ou bouddhique, insiste sur la transmigration des âmes, c'est, nous l'avons dit, parce que son caractère profondément contemplatif lui permet de ne pas s'arrêter à la seule condition humaine et que, de ce fait même, elle souligne forcément le caractère relatif et inconstant de tout ce qui n'est pas l'Absolu ; pour elle, le *samsâra* ne peut être qu'expression de relativité. Quelles que soient ces divergences, le point de jonction entre les perspectives devient visible dans des concepts tels que la « résurrection de la chair », laquelle est parfaitement une « ré-incarnation ».

Une question à laquelle il faut encore répondre ici, et à laquelle le Koran ne répond qu'implicitement, est la suivante : pourquoi l'Univers est-il fait de mondes d'une part et d'êtres qui les traversent d'autre part ? C'est demander pourquoi il y a la navette traversant la chaîne, ou pourquoi il y a la chaîne et la trame ; ou encore, pourquoi le même rapport de croisement se produit quand on inscrit une croix ou une étoile dans un système de cercles, c'est-à-dire qu'on applique le principe du tissage

en sens concentrique. Voici à quoi nous voulons en venir : de même que le rapport du centre à l'espace ne peut se concevoir autrement que sous cette forme de toile d'araignée, avec ses deux modes de projection, — continu l'un et discontinu l'autre, — de même le rapport du Principe à la manifestation — lequel fait l'Univers — ne se conçoit que comme une combinaison entre des mondes s'échelonnant autour du Centre divin, et des êtres qui les parcourent [1]. Dire « Existence », c'est énoncer le rapport entre le réceptacle et le contenu, ou entre le statique et le dynamique ; le voyage des âmes à travers la vie, la mort, la résurrection, n'est autre que la vie même du macrocosme ; même dans notre expérience d'ici-bas, nous traversons des jours et des nuits, des étés et des hivers ; nous sommes, essentiellement, des êtres qui traversent des états, et l'Existence ne se conçoit pas autrement. Toute notre réalité converge vers ce « moment » unique qui seul importe : notre confrontation avec le Centre.

Ce que nous avons dit des sanctions divines et de leur racine dans la nature humaine ou dans l'état de déséquilibre de celle-ci s'applique également, au point de vue des causes profondes, aux calamités d'ici-bas et à la mort : celle-ci comme celles-là s'expliquent par la nécessité d'un choc en retour après une rupture d'équilibre [2]. La cause de la mort

1. Le symbolisme de la toile d'araignée — celui des compartiments cosmiques et de leurs contenus — se retrouve sur les images bouddhiques de la « roue de l'Existence ». Le Koran lui-même est une image du cosmos : les sourates sont les mondes et les versets *(âyât)* sont les êtres.

2. Selon le Koran, tous les maux terrestres « viennent de vous-mêmes » *(min anfusikum)*, ce qui n'empêche pas que « tout vient de Dieu » *(kullun min 'indi 'Llahi)*.

est le déséquilibre qui a provoqué notre chute et la perte du Paradis, et les épreuves de la vie proviennent, par voie de conséquence, du déséquilibre de notre nature personnelle ; dans le cas des plus graves sanctions d'outre-tombe, le déséquilibre est dans notre essence même et va jusqu'à une inversion de notre déiformité ; l'homme « brûle » parce qu'il ne veut pas être ce qu'il est, — parce qu'il est libre de ne pas vouloir l'être ; or « toute maison divisée contre elle-même périra ». Il en résulte que toute sanction divine est l'inversion d'une inversion ; et comme le péché est inversion par rapport à l'équilibre primordial, on peut parler d' « offenses » faites à Dieu, bien qu'il n'y ait là, de toute évidence, aucun sens psychologique possible, en dépit de l'inévitable anthropomorphisme des conceptions exotériques. Le Koran décrit, avec l'éloquence ardente qui caractérise les dernières sourates, la dissolution finale du monde ; or tout ceci se laisse transposer dans le microcosme, où la mort apparaît comme la fin d'un monde et un jugement, c'est-à-dire comme une absorption de l'extérieur par l'intérieur en direction du Centre. Quand la cosmologie hindoue enseigne que les âmes des défunts vont tout d'abord à la Lune, elle suggère indirectement, et en marge d'autres analogies beaucoup plus importantes, l'expérience d'incommensurable solitude — les « affres de la mort » — par laquelle l'âme passe en sortant « à rebours » de la matrice protectrice qu'était pour elle le monde terrestre ; la lune matérielle est comme le symbole de l'absolu dépaysement, de la solitude nocturne et sépulcrale, du froid d'éternité [1] ; et c'est

1. C'est ce qui nous permet de douter — soit dit en passant — de la possibilité psychologique d'un voyage sur la lune, où ailleurs dans l'espace ; un tel voyage équivaudrait psychologiquement à la mort ; quand l'âme passe à travers une telle expérience, il y a des chances que le corps la suive. Même en admettant des facteurs mentaux imprévisibles qui rendent possible une telle

ce terrible isolement *post mortem* qui marque le choc en retour par rapport, non à tel péché, mais à l'existence formelle [1]. Notre existence pure et simple est comme une préfiguration encore innocente — mais néanmoins génératrice de misères — de toute transgression ; du moins l'est-elle en tant que « sortie » démiurgique hors du Principe, et non en tant que « manifestation » positive de celui-ci. Si la *philosophia perennis* peut combiner la vérité du dualisme mazdéo-gnostique avec celle du monisme sémitique, les exotérismes, eux, sont obligés de choisir entre une conception métaphysiquement

aventure, — et en écartant ici la possibilité d'un secours satanique, — il est peu probable que l'homme, en revenant sur terre, y retrouve son ancien équilibre et son ancien bonheur. Il y a quelque chose d'analogue dans la folie, qui est une mort, c'est-à-dire un effondrement ou une décomposition, non de l'âme immortelle, mais de son revêtement psychique, l'*ego* empirique ; les fous sont des morts-vivants, le plus souvent en proie à des influences ténébreuses, mais véhiculant parfois au contraire, — dans des milieux de grande ferveur religieuse, — telle influence angélique ; mais dans ce dernier cas, il ne s'agit plus à proprement parler de folie, la fissure naturelle étant compensée et en quelque sorte comblée par le Ciel. Quoi qu'il en soit, la folie se caractérise, surtout chez ceux qui y sombrent sinon toujours chez ceux qui s'y trouvent déjà, par une angoisse qui marque le glissement dans un épouvantable dépaysement, exactement comme c'est le cas à la mort ou, par hypothèse, lors d'un voyage interplanétaire. Dans tous ces cas, les limites normales de l'ambiance humaine sont dépassées, et cela a lieu également dans la science moderne d'une façon générale : on est projeté dans un vide qui ne laisse plus le choix qu'entre le matérialisme ou une réadaptation métaphysique, à laquelle s'opposent les principes mêmes de cette science.

1. A la mort, toute assurance et toute habileté tombent comme un vêtement, l'être qui reste est impuissant, il est comme un enfant perdu ; il ne reste plus qu'une substance que nous avons tissée nous-mêmes et qui peut, soit tomber lourdement, soit au contraire se laisser aspirer par le Ciel, comme une étoile qui monte. Les Peaux-Rouges mettent aux morts des mocassins dont les semelles sont brodées, ce qui est d'un symbolisme fort éloquent.

adéquate, mais moralement contradictoire, et une conception moralement satisfaisante, mais métaphysiquement fragmentaire [1].

On ne devrait jamais se demander pourquoi des malheurs s'abattent sur des innocents : au regard de l'Absolu, tout est déséquilibre, « Dieu seul est bon » ; or cette vérité ne peut pas ne pas se manifester de temps à autre d'une façon directe et violente. Si les bons souffrent, cela signifie que tous les hommes en mériteraient autant ; la vieillesse et la mort le prouvent, car elles n'épargnent personne. La répartition terrestre des biens et des maux est une question d'économie cosmique, bien que la justice immanente doive elle aussi se révéler parfois au grand jour en montrant le lien entre les causes et les effets dans l'action humaine. Les souffrances témoignent des mystères de l'éloignement et de la séparation, elles ne peuvent pas ne pas être, le monde n'étant pas Dieu.

Mais la justice niveleuse de la mort nous importe infiniment plus que la diversité des destins terrestres. L'expérience de la mort est à peu près comme celle d'un homme qui aurait vécu toute sa vie dans une chambre obscure et qui se verrait subitement transporté sur le sommet d'une montagne ; là il embrasserait de son regard tout le vaste pays ; les œuvres des hommes lui paraîtraient insignifiantes. C'est ainsi que l'âme arrachée à la terre et au corps perçoit l'inépuisable diversité des choses et les abîmes incommensurables des mondes qui les contiennent ; elle se voit pour la première fois dans son contexte universel, dans un enchaînement inexorable et dans un réseau de rapports multiples et insoupçonnés, et elle se rend compte que la vie n'a été qu'un « instant »

1. Dans le premier cas, Dieu est la cause de tout ; mais d'où vient alors le mal ? Dans le second cas, le mal vient de l'homme ; mais qu'est alors Dieu ?

et un « jeu »[1]. Projeté dans l'absolue « nature des choses », l'homme sera forcément conscient de ce qu'il est en réalité ; il se connaîtra, ontologiquement et sans perspective déformante, à la lumière des « proportions » normatives de l'Univers.

Une des preuves de notre immortalité, c'est que l'âme — laquelle est essentiellement intelligence ou conscience — ne peut avoir une fin qui soit au-dessous d'elle-même, à savoir la matière, ou les reflets mentaux de la matière ; le supérieur ne peut être simplement fonction de l'inférieur, il ne peut n'être qu'un moyen par rapport à ce qu'il dépasse. C'est donc l'intelligence en soi — et avec elle notre liberté — qui prouve l'envergure divine de notre nature et de notre destinée ; si nous disons qu'elle le « prouve », c'est d'une manière inconditionnelle et sans vouloir ajouter une précaution oratoire à l'intention des myopes qui s'imaginent détenir le monopole du « concret ». Qu'on le comprenne ou non, l'Absolu seul est « proportionné » à l'essence de notre intelligence ; seul l'Absolu (*El-Ahad*, « l'Un ») est parfaitement intelligible, à rigoureusement parler, si bien que l'intelligence ne voit sa propre raison suffisante et sa fin qu'en lui. L'intellect, en son essence, conçoit Dieu parce qu'il « est » lui-même *increatus et increabile;* et il conçoit ou connaît, par là même et *a fortiori*, la signification des contingences ; il connaît le sens du monde et le sens de l'homme. En fait, l'intelligence connaît avec l'aide directe ou indirecte de la Révélation ; celle-ci est l'objectivation de l'Intellect transcendant et « réveille », à un degré quelconque, la connaissance latente — ou les connaissances — que nous portons

1. Selon un *hadîth*, l'homme dort, et quand il meurt, il se réveille. Mais le gnostique *('ârif)* est toujours éveillé, comme l'a dit le Prophète : « Mes yeux dormaient, mais mon cœur ne dormait pas. »

en nous-mêmes. La « foi » (au sens large, *imân*) a ainsi deux pôles, « objectif » et « externe » l'un et « subjectif » et « interne » l'autre : la grâce et l'intellection. Et rien n'est plus vain que d'élever au nom de la première une barrière de principe contre la seconde ; la « preuve » la plus profonde de la Révélation — quel que soit son nom — est son prototype éternel que nous portons en nous-mêmes, en notre propre essence [1].

Le Koran, comme toute Révélation, est une expression fulgurante et cristalline de ce qui est « surnaturellement naturel » à l'homme, à savoir la conscience de notre situation dans l'Univers, de notre enchaînement ontologique et eschatologique. C'est pour cela que le Livre d'*Allâh* est un « discernement » *(furqân)* et un « avertissement » *(dhikrâ)*, une « lumière » *(nûr)* dans les ténèbres de notre exil terrestre.

1. Ceci ne profite en rien au rationalisme ni à la « libre pensée », car le domaine où s'exercent ceux-ci n'est qu'une surface et n'a rien à voir avec l'essence transpersonnelle de l'intelligence.

III

Le Prophète.

Pour l'Occidental et sans doute pour la plupart des non-musulmans, le Christ et le Bouddha représentent des perfections immédiatement intelligibles et convaincantes, ce que reflète d'ailleurs le ternaire vivékanandien — inacceptable à plusieurs égards — « Jésus, Bouddha, Râmakrishna »[1] ; par contre, le Prophète de l'Islam paraît complexe et inégal et ne s'impose guère comme un symbole en dehors de son univers traditionnel. La raison en est que, contrairement à ce qui a lieu pour le Bouddha et le Christ, sa réalité spirituelle s'enveloppe de cer-

1. Inacceptable parce que, premièrement, il est impossible, dans la perspective réellement hindoue, de préférer le Bouddha et le Christ à Râma et à Krishna ; deuxièmement, parce que le Christ est étranger à l'Inde ; troisièmement parce que, si l'on tient compte des mondes non-hindous, il n'y a pas de raison de ne prendre en considération que le seul Christ, toujours au point de vue de l'Hindouisme ; quatrièmement, parce qu'il n'y a aucune commune mesure entre le fleuve Râmakrishna et les océans Shakyamuni et Jésus ; cinquièmement, parce que Râmakrishna a vécu à une époque cyclique qui de toutes façons ne pouvait plus contenir une incarnation plénière de l'envergure des grands Révélateurs ; sixièmement, parce que, dans le système hindou, il n'y a plus aucune place, entre le neuvième et le dixième *Avatâra* de Vishnu — à savoir le Bouddha et le futur *Kalki-Avatâra* — pour une autre incarnation plénière et solaire de la Divinité. — « Un seul Prophète — enseigne Et-Tahâwî — est plus excellent que l'ensemble de tous les amis de Dieu » (les saints).

tains voiles humains et terrestres, et cela à cause de sa fonction de législateur « pour ce monde » ; il s'apparente ainsi aux autres grands Révélateurs sémitiques, Abraham et Moïse, et aussi à David et à Salomon ; au point de vue hindou, on pourrait ajouter qu'il est proche de Râma et de Krishna, dont la suprême sainteté et la puissance salvatrice n'ont pas empêché toutes sortes de vicissitudes familiales et politiques. Ceci nous permet de relever une distinction fondamentale : il n'y a pas que les Révélateurs représentant exclusivement « l'autre monde », il y a aussi ceux dont l'attitude est à la fois divinement contemplative et humainement combative et constructive.

Quand on a pris connaissance de la vie de Mohammed, selon les sources traditionnelles [1], il s'en dégage trois éléments, que nous pourrions désigner provisoirement par les mots suivants : piété, combativité, magnanimité ; par « piété », nous entendons l'attachement foncier à Dieu, le sens de l'au-delà, l'absolue sincérité, donc un trait tout à fait général chez les saints et *a fortiori* chez les messagers du Ciel ; nous le mentionnons parce qu'il apparaît dans la vie du Prophète avec une fonction particulièrement saillante et qu'il préfigure d'une certaine façon le climat spirituel de l'Islam [2]. Il y eut dans cette vie des guerres et, se détachant de ce fond violent, une grandeur d'âme surhumaine ; il y eut aussi des mariages, et par eux une entrée délibérée dans le

1. Car les biographes profanes du Prophète, qu'ils soient musulmans ou chrétiens, cherchent toujours à « excuser » le héros, les premiers dans un sens « laïc » et antichrétien, et les seconds, dans le meilleur des cas, avec une sorte de condescendance psychologiste.

2. Chez le Christ et le Bouddha, on ne saurait parler de manifestations de piété, c'est-à-dire de « crainte » et d' « amour » ; l'humain est comme éteint dans le message divin, d'où l' « anthropothéisme » des perspectives chrétienne et bouddhique.

terrestre et le social, — nous ne disons pas : dans le mondain et le profane, — et *ipso facto* une intégration de l'humain collectif dans le spirituel, étant donné la nature « avatârique » du Prophète. Sur le plan de la « piété », signalons l'amour de la pauvreté, les jeûnes et les veilles ; d'aucuns objecteront sans doute que le mariage et surtout la polygamie s'opposent à l'ascèse, mais c'est là oublier d'abord que la vie conjugale n'enlève pas à la pauvreté, aux veilles et aux jeûnes leur rigueur et ne les rend ni faciles ni agréables [1], et ensuite, que le mariage avait chez le Prophète un caractère spiritualisé ou « tantrique », comme du reste toutes choses dans la vie d'un tel être, en raison de la transparence métaphysique qu'assument alors les phénomènes [2] ; vus de l'extérieur, la plupart des mariages du Prophète avaient du reste une portée « politique », — la politique ayant ici une signification sacrée en connexion avec l'établissement sur terre d'un reflet de la « Cité de Dieu », — et enfin, Mohammed a donné assez d'exemples de longues abstinences, dans sa jeunesse notamment où la passion est censée

1. Pour ce qui est de l'Islam en général, on perd trop facilement de vue que la prohibition des boissons fermentées signifiait un incontestable sacrifice pour les anciens Arabes — et les autres peuples à islamiser — qui connaissaient tous le vin. Le Ramadan non plus n'est pas un agrément, et la même remarque vaut pour la pratique régulière — et souvent nocturne — de la prière ; l'Islam ne s'est certes pas imposé par sa facilité. — Lors de nos premiers séjours dans des villes arabes, nous étions impressionné par l'atmosphère austère et même sépulcrale : une sorte de blancheur désertique s'étendait comme un linceul sur les maisons et les hommes ; tout sentait la prière et la mort. Il y a là, incontestablement, des traces de l'âme du Prophète.

2. La sounna rapporte cette parole du Prophète : « Je n'ai jamais vu une chose sans voir Dieu en elle » ; ou : « sans voir Dieu plus près de moi qu'elle. » — Au sujet de la question sexuelle, voir « La Sagesse des Prophètes » d'Ibn Arabî, — chapitres sur Mohammed et sur Salomon, — livre traduit et annoté par notre ami Titus Burckhardt.

être la plus forte, pour être à l'abri des jugements superficiels. Un autre reproche souvent formulé est celui de cruauté ; or c'est plutôt d'implacabilité qu'il faudrait parler ici, et celle-ci visait, non les ennemis comme tels, mais les seuls traîtres, quelle que fût leur origine ; s'il y avait là de la dureté, ce fut celle de Dieu même, par participation à la Justice divine qui rejette et qui brûle. Accuser Mohammed d'un caractère vindicatif reviendrait non seulement à se tromper gravement sur son état spirituel et à dénaturer les faits, mais aussi à condamner du même coup la plupart des Prophètes juifs et la Bible elle-même [1] ; dans la phase décisive de sa mission terrestre, lors de la prise de la Mecque, l'Envoyé d'*Allâh* fit même preuve d'une surhumaine mansuétude, à l'encontre du sentiment unanime de son armée victorieuse [2].

Il y eut, au début de la carrière du Prophète, des obscurités douloureuses et des incertitudes ; c'est qu'il importe de montrer que la mission mohammédienne était le fait, non du génie humain de Mohammed, — génie dont celui-ci ne s'est jamais douté, — mais essentiellement du choix divin ; d'une manière analogue, les apparentes imperfections, chez les grands Messagers, ont toujours un sens positif [3]. L'absence totale, chez Mohammed, d'une ambition quelconque, nous amène du reste à ouvrir ici une parenthèse : nous nous étonnons

1. Avec toutes ces considérations, nous n' « atténuons » pas des « imperfections », mais nous expliquons des faits. L'Église aussi était implacable — au nom du Christ — à l'époque où elle était encore toute-puissante.

2. Parmi les nombreuses manifestations de mansuétude, nous ne citerons que ce *hadîth* : « Dieu n'a rien créé qu'il aime mieux que l'émancipation des esclaves, et rien qu'il haïsse plus que le divorce. »

3. Par exemple, la difficulté d'élocution, chez Moïse, signifiait l'interdiction divine de divulguer les mystères, ce qui implique une surabondance de sagesse.

toujours quand certains, forts de leur pureté d'intention, de leurs talents et de leur puissance combative, s'imaginent que Dieu doive se servir d'eux et attendent avec impatience, voire avec déception et désarroi, le signe céleste de ralliement ou le miracle ; ce qu'ils oublient, — et cela est étrange de la part de défenseurs du spirituel, — c'est que Dieu n'a besoin de personne et qu'il n'a que faire de leurs dons naturels et de leurs passions. Le Ciel n'utilise des talents qu'à condition qu'ils aient d'abord été brisés pour Dieu, ou que l'homme n'en ait jamais été conscient ; un instrument direct [1] de Dieu est toujours tiré des cendres.

Comme nous avons fait allusion plus haut à la nature « avatârique » de Mohammed, on pourrait objecter que celui-ci, de par l'Islam ou, ce qui revient au même, de par sa propre conviction, n'était pas et ne pouvait être un *Avatâra* ; mais là n'est pas la question, car nous savons fort bien que l'Islam n'est pas l'Hindouisme et qu'il exclut, notamment, toute idée incarnationniste *(hulûl)* ; nous dirons simplement, en langage hindou puisqu'il est ici le plus direct ou le moins inadéquat, que tel Aspect divin a pris dans telles circonstances cycliques telle forme terrestre, ce qui est parfaitement conforme au témoignage que l'Envoyé d'*Allâh* a porté de sa propre nature : « Qui m'a vu, a vu Dieu » (*El-Haqq*, « la Vérité ») ; « Je suis Lui-même et Il est moi-même, sauf que je suis celui que je suis, et qu'Il est Celui qu'Il est » ; « J'étais Prophète quand Adam était encore entre l'eau et l'argile » (avant la création) ; « J'ai été chargé de remplir ma mission depuis le meilleur des siècles d'Adam (l'origine du monde), de siècle en siècle jusqu'au siècle où je suis » [2].

1. Un « instrument direct » est un homme conscient de son rôle, à partir du moment où ce rôle lui échoit ; par contre, n'importe qui, ou n'importe quoi, peut être un « instrument indirect ».
2. Une sentence arabe dit que « Mohammed est un mortel,

Quoi qu'il en soit, si l'attribution de la divinité à un être historique répugne à l'Islam, c'est à cause de sa perspective centrée sur l'Absolu comme tel, laquelle s'énonce par exemple dans la conception du nivellement final avant le Jugement : Dieu seul reste « vivant », tout est nivelé dans la mort universelle, y compris les Anges suprêmes, donc aussi l' « Esprit » *(Er-Rûh)*, la manifestation divine au centre lumineux du cosmos.

Il est naturel que les tenants de l'exotérisme (*fuqahâ* ou *'ulamâ ezh-zhâhir*, « savants de l'extérieur ») aient intérêt à nier l'authenticité des *ahâdîth* se référant à la nature « avatârique » du Prophète, mais le concept même de l' « Esprit mohammédien » *(Rûh muhammadiyah)* — c'est le *Logos* — prouve que ces *ahâdîth* ont raison, quelle que soit leur valeur historique, en admettant que celle-ci puisse être mise en doute. Chaque forme traditionnelle identifie son fondateur avec le divin *Logos* et regarde les autres porte-parole du Ciel, dans la mesure où elle les prend en considération, comme des projections de ce fondateur et des manifestations secondaires

mais non comme les autres mortels ; il est (par rapport à eux) comme un joyau parmi les pierres ». — C'est à tort que la plupart des critiques profanes interprètent cette réponse du Prophète : « Que suis-je sinon un mortel et un Envoyé ? » (*Koran*, XVII, 93) — donnée à des incroyants qui demandèrent des prodiges absurdes et déplacés — comme une négation du don des miracles, don que l'Islam attribue à tous les prophètes. Le Christ aussi refusa de faire les miracles que le tentateur lui demanda, abstraction faite ici du sens intrinsèque de ses réponses. La parole citée de Mohammed signifie en somme, conformément à la perspective caractéristique de l'Islam, laquelle souligne que toute dérogation aux lois naturelles se produit « avec la permission de Dieu » *(bi-idhni-Llah)* : « Que suis-je en dehors de la Grâce de Dieu, sinon un homme comme vous ? » Ajoutons que la sounna atteste pour Mohammed un certain nombre de miracles qui, en tant qu'arguments « affaiblissant » *(mu'jizât)* l'incroyance, se distinguent des prodiges des saints, lesquels sont appelés des « bienfaits » *(karâmât)* divins.

du *Logos* unique ; pour les Bouddhistes, le Christ et le Prophète ne peuvent être que des *Buddhas*. Quand le Christ dit : « Nul n'arrive au Père si ce n'est par moi », c'est le *Logos* comme tel qui parle, bien que Jésus s'identifie réellement, pour un monde donné, à ce Verbe un et universel.

Le Prophète est la norme humaine sous le double rapport des fonctions individuelles et collectives, ou encore, sous celui des fonctions spirituelles et terrestres.

Il est, essentiellement, équilibre et extinction : équilibre au point de vue humain, et extinction à l'égard de Dieu.

Le Prophète, c'est l'Islam ; si celui-ci se présente comme une manifestation de vérité, de beauté et de puissance, — car ce sont bien ces trois éléments qui inspirent l'Islam et qu'il tend, de par sa nature, à réaliser sur divers plans, — le Prophète, lui, incarne la sérénité, la générosité et la force ; nous pourrions aussi énumérer ces vertus inversement, selon la hiérarchie ascendante des valeurs et en nous référant aux degrés de la réalisation spirituelle. La force, c'est l'affirmation — au besoin combative — de la Vérité divine dans l'âme et dans le monde ; c'est là la distinction entre les deux guerres saintes, la « plus grande » *(akbar)* et la « plus petite » *(açghar)*, ou l'intérieure et l'extérieure. La générosité, elle, compense l'aspect d'agressivité de la force ; elle est charité et pardon [1]. Ces deux vertus complémentaires, la force et la générosité, culminent — ou s'éteignent en quelque sorte — dans une troisième vertu : la

1. D'après El-Ghazzâli, « le principe *(açl)* de toutes les bonnes actions *(mahâsîn)* est la générosité *(karam)*. » — Dieu est « le Généreux » *(El-Karîm)*.

sérénité, qui est détachement à l'égard du monde et de l'*ego*, extinction devant Dieu, connaissance du Divin et union avec Lui.

Il y a un certain rapport — sans doute paradoxal — entre la force virile et la pureté virginale, en ce sens que l'une comme l'autre concernent l'inviolabilité du sacré [1], la force en mode dynamique et combatif, et la pureté en mode statique et défensif ; nous pourrions dire aussi que la force, qualité « guerrière », comporte un mode ou un complément statique ou passif, et c'est la sobriété, l'amour de la pauvreté et du jeûne, l'incorruptibilité, qui sont des qualités « pacifiques » ou « non-agressives ». De même, la générosité, qui « donne », à un complément statique, la noblesse, qui « est » ; ou plutôt, la noblesse est la réalité intrinsèque de la générosité. La noblesse est une sorte de générosité contemplative, c'est l'amour de la beauté au sens le plus vaste ; ici se situe aussi, chez le Prophète et dans l'Islam, l'esthétisme et l'amour de la propreté [2], car celle-ci enlève aux choses, et au corps surtout, la marque de leur terrestréité et de leur déchéance et les ramène ainsi, symboliquement et d'une certaine manière même virtuellement, à leurs prototypes immuables et incorruptibles ou à leurs essences. Quant à la sérénité,

1. C'est ce qu'exprime l' « analphabétisme » du Prophète (*el-ummî*, « l'illettré ») ; la Science divine ne peut s'implanter que dans une terre vierge. — La pureté de la Sainte Vierge n'est pas sans rapports avec l'épée de l'Archange défendant l'entrée du Paradis.

2. Le Prophète a dit que « Dieu déteste la saleté et le vacarme », ce qui est bien caractéristique de l'aspect de pureté et de calme de la contemplation, aspect qui se retrouve dans l'architecture islamique, de l'Alhambra jusqu'au Tadj Mahal, géographiquement parlant. Dans les cours des mosquées et des palais, le calme et l'équilibre se retrouvent dans le murmure des jets d'eau, dont la monotonie ondulatoire répète celle des arabesques. Pour l'Islam, l'architecture est, à côté de la calligraphie, l'art sacré par excellence.

elle aussi a un complément nécessaire : la véracité, qui est comme le côté actif ou distinctif de la sérénité ; c'est l'amour de la vérité et de l'intelligence, si caractéristique pour l'Islam ; c'est donc également l'impartialité, la justice. La noblesse compense l'aspect d'étroitesse de la sobriété, et ces deux vertus complémentaires culminent dans la véracité, en ce sens qu'elles s'y subordonnent et que, au besoin, elles s'effacent — ou semblent s'effacer — devant elle [1].

Les vertus du Prophète forment pour ainsi dire un triangle : la sérénité-véracité constitue le sommet, et les deux autres couples de vertus — la générosité-noblesse et la force-sobriété — forment la base ; les deux angles de celle-ci sont en équilibre et se réduisent en quelque sorte à l'unité dans le sommet. L'âme du Prophète, nous l'avons dit, est essentiellement équilibre et extinction [2].

L'imitation du Prophète implique : la force envers soi-même ; la générosité envers les autres ; la sérénité en Dieu et par Dieu. Nous pourrions dire aussi :

1. Les trois vertus de force, de générosité et de sérénité — et avec elles les trois autres vertus — s'expriment déjà dans la seule sonorité des mots du second témoignage de foi *(shahâdah)* : *Muhammadun Rasûlu 'Llah* (« Mohammed est l'Envoyé de Dieu »).

2. Il serait faux de vouloir énumérer ainsi les vertus du Christ, car celles-ci ne le caractérisent point, étant donné que le Christ manifeste la divinité et non pas la perfection humaine, du moins pas d'une manière expresse et explicite, comprenant aussi les fonctions collectives de l'homme terrestre. Le Christ, c'est la divinité, l'amour, le sacrifice ; la Vierge, la pureté et la miséricorde. — D'une façon analogue, on pourrait caractériser le Bouddha par les termes suivants : renoncement, extinction, pitié, car c'est bien ces qualités ou attitudes qu'il incarne d'une façon particulière.

la sérénité par la piété, au sens le plus profond de ce terme.

Cette imitation implique en outre : la sobriété à l'égard du monde ; la noblesse en nous-mêmes, dans notre être ; la véracité par Dieu et en Lui. Mais il ne faut pas perdre de vue que le monde est aussi en nous-mêmes et que, inversement, nous ne sommes autres que la création qui nous entoure, et enfin, que Dieu a créé « par la Vérité » *(bil-Haqq)* ; le monde, dans ses perfections et dans son équilibre, est une expression de la Vérité divine [1].

L'aspect « force », c'est également, et même avant tout, le caractère actif et affirmatif du moyen spirituel ou de la méthode ; l'aspect « générosité », c'est aussi l'amour de notre âme immortelle ; et l'aspect « sérénité », qui *a priori* est : voir tout en Dieu, est aussi : voir Dieu en tout. On peut être serein parce qu'on sait que « Dieu seul est », que le monde avec ses troubles est « non-réel », mais on peut l'être aussi parce qu'on se rend compte — en admettant la réalité relative du monde — que « tout est voulu de Dieu », que la Volonté divine agit en tout, que tout symbolise Dieu sous tel rapport et que le symbolisme est pour Dieu une « façon d'être », si l'on peut dire. Rien n'est en dehors de Dieu ; Dieu n'est absent d'aucune chose.

L'imitation du Prophète, c'est la réalisation de l'équilibre entre nos tendances normales, ou plus précisément entre nos vertus complémentaires, et c'est ensuite et surtout, sur la base de cette harmonie, l'extinction dans l'Unité. C'est ainsi que la base du triangle se résorbe en quelque manière dans le sommet, qui apparaît comme sa synthèse ou son origine, ou comme sa fin, sa raison d'être.

1. C'est-à-dire : du pur Esprit ou, en langage hindou, de la pure « Conscience » *(Chit)* s'objectivant en *Mâyâ* par l'Etre *(Sat)*.

En reprenant notre description de tout à l'heure, mais en la formulant un peu autrement, nous dirons que Mohammed, c'est la forme humaine orientée vers l'Essence divine ; cette « forme » a deux principaux aspects, correspondant respectivement à la base et au sommet du triangle, à savoir la noblesse et la piété. Or la noblesse est faite de force et de générosité, et la piété — au niveau dont il s'agit ici — est faite de sagesse et de sainteté ; nous ajouterons qu'il faut entendre par « piété » l'état de « servitude spirituelle » *('ubûdiyah)* au sens le plus élevé du terme, comprenant la parfaite « pauvreté » (*faqr*, d'où le mot *faqîr*) et l' « extinction » *(fanâ')* devant Dieu, ce qui n'est pas sans rapport avec l'épithète d' « illettré » *(ummî)* attribué au Prophète. La piété, c'est ce qui nous lie à Dieu ; dans l'Islam, ce quelque chose est d'abord, dans la mesure du possible, la compréhension de l'évidente Unité, — car le « responsable » doit saisir cette évidence, et il n'y a là pas de ligne de démarcation rigoureuse entre le « croire » et le « savoir », — et ensuite, la réalisation de l'Unité au-delà de notre compréhension provisoire et « unilatérale », celle-ci étant ignorance au regard de la science plénière ; il n'y a pas de saint (*wâlî*, « représentant », donc « participant ») qui ne soit « connaissant par Dieu » *('ârif bil-Llâh)*. Et ceci explique pourquoi la piété — et à plus forte raison la sainteté qui en est la fleur — a dans l'Islam une allure de sérénité [1] ; c'est une piété qui débouche essentiellement sur la contemplation et la gnose.

1. C'est ce qui vaut à cette piété, de la part de certains, les reproches de « fatalisme » et de « quiétisme ». Les tendances dont il s'agit en réalité apparaissent d'ailleurs déjà dans le terme *islâm*, « abandon » (à Dieu).

Ou encore : pour caractériser le phénomène mohammédien, nous pourrions dire que l'âme du Prophète est faite de noblesse et de sérénité, celle-ci comprenant la sobriété et la véracité, et celle-là la force et la générosité. L'attitude du Prophète à l'égard de la nourriture et du sommeil est déterminée par la sobriété ; et celle à l'égard de la femme, par la générosité ; l'objet réel de la générosité est ici le pôle « substance » du genre humain, ce pôle — la femme — étant envisagé sous son aspect de miroir de l'infinitude béatifique de Dieu.

L'amour du Prophète constitue un élément fondamental dans la spiritualité de l'Islam, bien qu'il ne faille pas entendre cet amour dans le sens d'une *bhakti* personnaliste, laquelle présupposerait la divinisation exclusive du héros [1]. C'est parce que les Musulmans voient dans le Prophète le prototype et le modèle des vertus qui font la déiformité de l'homme et la beauté et l'équilibre de l'Univers, et qui sont autant de clefs ou de voies vers l'Unité libératrice, — c'est pour cela qu'ils l'aiment, et qu'ils l'imitent jusque dans les moindres détails de sa vie quotidienne ; le Prophète, comme l'Islam tout court, est un schéma céleste prêt à recevoir l'influx de l'intelligence et de la volonté du croyant, et dans lequel même l'effort devient une sorte de repos surnaturel.

1. Exclusive, c'est-à-dire ne voyant pratiquement le Divin que dans une forme humaine et non en dehors d'elle, comme cela a lieu dans le culte de *Râma* ou de *Krishna*. Rappelons à ce propos l'analogie entre les *Avatâras* hindous et les Prophètes juifs : ceux-ci restaient dans le cadre du Judaïsme comme ceux-là restaient dans celui de l'Hindouisme, avec une seule et grande exception de chaque côté : le Bouddha et le Christ. David a apporté le Psautier et Salomon le Cantique des Cantiques, comme Râma a inspiré le *Râmâyana* et le *Yoga-Vasishtha* (ou *Mahârâmâyana*), et comme Krishna a inspiré le *Mahâbhârata* avec la *Bhagavadgîtâ*, et aussi le *Shrîmad Bhâgavatam*.

« En vérité, Dieu et ses Anges bénissent le Prophète ; ô vous qui croyez, bénissez-le et présentez-lui le salut ! » (*Koran*, XXXIII, 56). Ce verset constitue le fondement scripturaire de la « Prière sur le Prophète », — ou plus exactement la « Bénédiction du Prophète », — prière qui est d'un emploi général dans l'Islam, puisque le Koran et la Sounna la recommandent, mais qui revêt un caractère particulier dans l'ésotérisme, dont elle est un symbole de base. La signification ésotérique du verset est la suivante : Dieu, le Ciel et la Terre — ou le Principe (qui est non-manifesté), la manifestation supraformelle (les états angéliques) et la manifestation formelle (comprenant les hommes et les djinn, c'est-à-dire les deux catégories d'êtres corruptibles [1], d'où la nécessité d'une injonction) — confèrent (ou transmettent, suivant le cas) des grâces vitales à la Manifestation universelle ou, sous un autre rapport, au centre de celle-ci, lequel est l'Intellect cosmique [2]. Qui bénit le Prophète, bénit implicitement le monde et l'Esprit universel *(Er-Rûh)* [3], l'Univers et l'Intellect, la Totalité et le Centre, en sorte que la bénédiction retombe, décuplée, de la part de cha-

1. Ce sont les deux « poids » ou « espèces pesantes » *(eth-thaqalân)* dont parle le Koran (Sourate du Miséricordieux, 31). Les hommes sont créés de « terre glaise » *(tîn)*, c'est-à-dire de matière, et les djinn de « feu », de substance immatérielle ou animique, « subtile » *(sukshma)* comme diraient les Hindous. Les Anges, eux, sont créés de « lumière » *(nûr)*, de substance informelle ; leurs différences sont comparables à celles des couleurs, des sons ou des parfums, non des formes, qui leur apparaissent comme des pétrifications et des brisements.

2. Cette prière équivaut par conséquent, en partie du moins, au vœu bouddhique : « Que tous les êtres soient heureux. »

3. Appelé aussi « Intellect premier » *(El-'Aql el-awwal)* ; il est soit « créé », soit « increé », suivant les façons de l'envisager.

cune de ces manifestations du Principe [1], sur l'homme qui a mis son cœur dans cette oraison.

Les termes de la « Prière sur le Prophète » sont en général les suivants, bien qu'il en existe des variations et des développements multiples : « O (mon) Dieu *(Allahumma)*, bénis notre Seigneur Mohammed, ton Serviteur *('Abd)* et ton Envoyé *(Rasûl)*, le Prophète illettré *(En-Nabî el-ummî)*, et sa famille et ses compagnons, et salue-les. » Les mots « saluer » *(sallam)* et « salutation » *(taslîm)* ou « paix » *(salâm)* [2] signifient, de la part du croyant, un hommage révérentiel (le *Koran* dit : « Et présentez-lui le salut ! »), donc une attitude personnelle, alors que la bénédiction fait intervenir la Divinité, car c'est elle qui bénit ; de la part de Dieu, la « salutation » est un « regard » ou une « parole », c'est-à-dire un élément de grâce, non « central » comme dans le cas de la « bénédiction » (*çalât : çallâ 'alâ*, « prier sur »), mais « périphérique », c'est-à-dire concernant l'individu et la vie, non l'intellect et la gnose. C'est pour cela

1. « Qui me bénit une seule fois, — a dit le Prophète, — Dieu le bénira dix fois... » Citons aussi cet autre *hadîth* : « En vérité, l'Archange Gabriel vint à moi et me dit : O Mohammed, nul de ta communauté ne te bénit sans que je ne le bénisse dix fois, et nul de ta communauté ne te salue sans que je ne le salue dix fois. » D'après un autre *hadîth*, Dieu crée de chaque prière sur le Prophète un ange, ce qui est plein de sens au point de vue de l'économie des énergies spirituelles et cosmiques. — Nos lecteurs habituels sont familiarisés avec ces catégories védantines de formulation guénonienne : manifestation grossière ou « matérielle » et manifestation subtile ou « animique », les deux constituant ensemble la manifestation formelle ; puis la manifestation informelle (supraformelle) ou « angélique » qui, ensemble avec la manifestation formelle, constituent la manifestation tout court ; et enfin la non-manifestation qui est le Principe et qui comprend l'Etre et le Non-Etre (Sur-Etre). La base de ces catégories est la distinction initiale entre le Principe et la manifestation.

2. Saluer, en arabe, c'est « donner la paix » ; c'est prononcer : « Que la Paix soit sur vous » *(es-salâmu 'alaïkum)*.

qu'on fait suivre le Nom de Mohammed de la « bénédiction » et du « salut », et les noms des autres « Envoyés » et des Anges du « salut » seulement : au point de vue de l'Islam, c'est Mohammed qui incarne « actuellement » et « définitivement » la Révélation, et celle-ci correspond à la « bénédiction », non à la « salutation » ; dans le même sens plus ou moins exotérique, on pourrait faire remarquer que la « bénédiction » se réfère à l'inspiration prophétique et au caractère « relativement unique » et « central » de l'*Avatâra* envisagé, la « salutation » se référant à la perfection humaine, cosmique, existentielle, de tous les *Avatâras*, ou encore à la perfection des Anges [1]. La « bénédiction » est une qualité transcendante, active et « verticale » ; la « salutation », une qualité immanente, passive et « horizontale » ; ou encore, la « salutation » concerne l' « extérieur », le « support », tandis que la « bénédiction » concerne l' « intérieur », le « contenu », qu'il s'agisse d'actes divins ou d'attitudes humaines. Il y a là toute la différence entre le « surnaturel » et le « naturel » : la « bénédiction » signifie la présence divine en tant qu'elle est un influx incessant, ce qui dans le microcosme — l'Intellect — devient l'intuition ou l'inspiration, et chez le Prophète, la Révélation ; en revanche, la « paix » ou le « salut » signifie la présence divine en tant qu'elle est inhérente au cosmos, ce qui dans le microcosme devient l'intelligence, la vertu, la sagesse ; elle relève de l'équilibre existentiel, de l'économie cosmique. Il est vrai que l'inspiration

1. L'Esprit *(Er-Rûh)* fait exception à cause de sa position centrale parmi les Anges, laquelle lui confère la fonction « prophétique » par excellence ; le Koran le mentionne séparément à côté des Anges, et l'on dit aussi qu'il n'a pas dû se prosterner, comme ceux-ci, devant Adam ; en logique musulmane, il mériterait, comme Mohammed, et la *çalât* et le *salâm*. L'Archange Gabriel personnifie une fonction de l'Esprit, à savoir le rayon céleste qui atteint les Prophètes terrestres.

intellective — ou la science infuse — est « surnaturelle » également, mais elle l'est pour ainsi dire d'une manière « naturelle », dans le cadre et selon les possibilités de la « Nature ».

Selon le cheikh Ahmed El-Allaoui, l'acte divin *(tajallî)* exprimé par la parole *çalli* (« bénis ») est comme l'éclair, dans l'instantanéité, et comporte l'extinction, à un degré ou à un autre, du réceptacle humain qui le subit, tandis que l'acte divin exprimé par la parole *sallim* (« salue ») répand la présence divine dans les modalités de l'individu même ; c'est pour cela, a dit le Cheikh, que le *faqîr* doit toujours demander le *salâm* (la « paix », qui correspond à la « salutation » divine) [1] pour que les révélations ou intuitions ne disparaissent pas comme la lueur de l'éclair, mais se fixent dans son âme.

Dans le verset koranique instituant la bénédiction mohammédienne, il est dit que « Dieu et ses anges bénissent le Prophète », mais la « salutation » n'est mentionnée qu'à la fin du verset, quand il s'agit des croyants ; la raison en est que le *taslîm* (ou *salâm*) est ici sous-entendu, ce qui signifie qu'il est au fond un élément de la *çalât* et qu'il ne s'en dissocie qu'*a posteriori* et en fonction des contingences du monde.

L'intention initiatique de la « Prière sur le Prophète » est l'aspiration de l'homme vers sa totalité. La totalité est ce dont nous sommes une partie ; or, nous sommes une partie, non de Dieu, qui est sans parties, mais de la Création, dont l'ensemble est le prototype et la norme de notre être, et dont le centre, *Er-Rûh*, est la racine de notre intelligence ;

1. Et il le fait, précisément, au moyen de la « Prière sur le Prophète ».

cette racine véhicule l' « Intellect increé » (*increatus et increabile*, selon Maître Eckhart)[1]. La totalité est perfection : la partie comme telle est imparfaite, puisqu'elle manifeste une rupture de l'équilibre existentiel, donc de la totalité. A l'égard de Dieu, nous sommes « rien » ou « tout », suivant les façons de voir[2], mais nous ne sommes jamais « partie » ; en revanche, nous sommes partie par rapport à l'Univers, qui est l'archétype, la norme, l'équilibre, la perfection ; il est l' « Homme Universel » *(El-Insân el-kâmil)*[3], dont la manifestation humaine est le Prophète, le *Logos*, l'*Avatâra*. Le Prophète — toujours au sens ésotérique et universel du terme — est ainsi la totalité dont nous sommes un fragment ; mais cette totalité se manifeste aussi en nous-mêmes, et d'une manière directe : c'est le centre intellectuel, l' « Œil du cœur », siège de l' « Increé », point céleste ou divin dont l'*ego* est la périphérie microcosmique[4] ; nous sommes donc « périphérie » par rapport à l'Intellect *(Er-Rûh)* et « partie » par rapport à la Création *(El-Khalq)*. L'*Avatâra* représente ces deux pôles à la fois : il est notre totalité et notre centre, notre existence et notre connaissance ; la « Prière sur le Prophète » — comme toute

1. Elle s'y identifie aussi, suivant la perspective de l'unité d'essence.

2. « Rien » au point de vue ordinaire et « séparatif », et « tout » au point de vue « unitif », celui de l' « unicité du Réel » *(wahdat El-Wujûd)*.

3. Cf. *De l'Homme Universel* d'Abd El-Karîm El-Jîlî (traduit et commenté par Titus Burckhardt).

4. De même, le lotus sur lequel repose le Bouddha est à la fois l'Univers manifesté et le cœur de l'homme, chacun envisagé en tant que support du *Nirvâna*. — De même : la Sainte Vierge est à la fois la pure Substance universelle *(Prakriti)*, matrice de l'Esprit divin manifesté et aussi de toutes les créatures sous le rapport de leur déiformité, et la substance primordiale de l'homme, sa pureté originelle, son cœur en tant que support du Verbe libérateur.

formule analogue — aura, par conséquent, non seulement le sens d'une aspiration vers notre totalité existentielle, mais aussi, et par là même, celui d'une « actualisation » de notre centre intellectuel, les deux points de vue étant d'ailleurs inséparablement liés ; notre mouvement vers la totalité — mouvement dont l'expression la plus élémentaire est la charité, c'est-à-dire l'abolition de la scission illusoire et passionnelle entre « moi » et « l'autre », — ce mouvement, disons-nous, purifie en même temps le cœur, ou autrement dit, il délivre l'intellect des entraves qui s'opposent à la contemplation unitive.

Dans la bénédiction mohammédienne — la « Prière sur le Prophète » — les épithètes du Prophète s'appliquent également — ou plutôt *a fortiori* — à la totalité et au Centre dont Mohammed est l'expression humaine, ou « une expression », si l'on tient compte de l'humanité de tous les temps et de tous les lieux. Le nom de *Muhammad* lui-même signifie « le Glorifié » et indique la perfection de la Création, laquelle est attestée aussi par la Genèse : « Et Dieu vit que cela était bon » ; en outre, les mots « notre Seigneur » *(Seyyidunâ)*, qui précèdent le nom *Muhammad*, indiquent la qualité primordiale et normative du Cosmos par rapport à nous.

L'épithète qui suit le nom de *Muhammad* dans la « Prière sur le Prophète » est « ton serviteur » *('abduka)* : le Macrocosme est « serviteur » de Dieu, parce que la manifestation est subordonnée au Principe, ou l'effet à la Cause ; la Création est « Seigneur » par rapport à l'homme, et « Serviteur » par rapport au Créateur. Le Prophète — comme la Création — est donc essentiellement un « isthme » *(barzakh)*, une « ligne de démarcation » en même temps qu'un « point de contact » entre deux degrés de réalité.

Vient ensuite l'épithète « ton Envoyé » *(rasûluka)* : cet attribut concerne l'Univers en tant que celui-ci transmet les possibilités de l'Etre à ses propres

parties — aux microcosmes — moyennant les phénomènes ou symboles de la nature ; ces symboles sont les « signes » *(âyât)* dont parle le Koran [1], les preuves de Dieu que le Livre sacré recommande à la méditation de « ceux qui sont doués d'entendement » [2]. Les possibilités ainsi manifestées transcrivent, dans le monde « extérieur », les « vérités principielles » *(haqâ'iq)*, comme les intuitions intellectuelles et les concepts métaphysiques les transcrivent dans le sujet humain ; l'Intellect, comme l'Univers, est « Envoyé », « Serviteur », « Glorifié » et « notre Seigneur ».

La « Prière sur le Prophète » comporte parfois les deux attributs suivants : « ton Prophète » *(Nabiyuka)* et « ton Ami » *(Habîbuka)* : ce dernier qualitatif exprime l'intimité, la proximité généreuse — non l'opposition — entre la manifestation et le Principe ; quant au mot « Prophète » *(Nabî)*, il indique un « message particulier », non le « message universel » de l' « Envoyé » *(Rasûl)* [3] : c'est, dans le monde, l'ensemble des déterminations cosmiques — y compris les lois naturelles — concernant

1. Nous avons vu précédemment que le mot « signe », quand il ne s'agit pas de phénomènes de ce monde, s'applique aux versets du *Koran*, ce qui montre bien l'analogie entre la Nature et la Révélation.

2. Il est donc plausible qu'une tradition puisse se fonder entièrement sur ce symbolisme ; c'est le cas, notamment, du *Shintô* et de la tradition « calumétique » de l'Amérique du Nord.

3. Le *Nabî* n'est pas tel parce qu'il reçoit et transmet un message particulier, c'est-à-dire limité à telles circonstances, mais parce qu'il possède la *nubuwwah*, le mandat prophétique ; tout *Rasûl* est *Nabî*, mais tout *Nabî* n'est pas *Rasûl*, un peu comme tout aigle est un oiseau, mais tout oiseau n'est pas un aigle. Le sens de « message particulier » s'impose, non par le seul fait que l'homme est *Nabî*, mais par le fait qu'il l'est sans être *Rasûl*. C'est en tant que *Nabî*, et non en tant que *Rasûl*, que Mohammed est « illettré », de même que — pour reprendre notre comparaison — c'est en tant qu'oiseau que l'aigle peut voler, et non parce qu'il est un aigle.

l'homme ; et en nous-mêmes, c'est la conscience de nos fins dernières, avec tout ce qu'elle implique pour nous.

Quant à l'épithète suivante, « le Prophète illettré » *(En-Nabî el-ummî)*, elle exprime la « virginité » du réceptacle, qu'il soit universel ou humain ; rien ne le détermine sous le rapport de l'inspiration, hormis Dieu ; il est une feuille blanche devant le Calame divin ; nul autre que Dieu ne remplit la Création, l'Intellect, l'*Avatâra*.

La « bénédiction » et la « salutation » s'appliquent non seulement au Prophète, mais aussi à « sa famille et à ses compagnons » *('alâ âlihi wa-çahbihi)*, c'est-à-dire, dans l'ordre macrocosmique, au Ciel et à la Terre, ou aux manifestations informelle et formelle, et dans l'ordre microcosmique, à l'âme et au corps, le Prophète étant dans le premier cas l'Esprit divin *(Er-Rûh)*, et dans le second l'Intellect *(El-'Aql)* ou l' « Œil du Cœur » *('Aïn el-Qalb)* ; l'Intellect et l'Esprit coïncident dans leur essence, en ce sens que le premier est comme un rayon du second. L'Intellect est l' « Esprit » dans l'homme ; l' « Esprit divin » n'est autre que l'Intellect universel.

Les épithètes du Prophète marquent les vertus spirituelles, dont les principales sont : la « pauvreté » (*faqr*, qualité du *'Abd*) [1], puis la « générosité » (*karam*, qualité du *Rasûl*) [2], et enfin la « véracité » ou « sincérité » (*çidq*, *ikhlâç*, qualité du *Nabî el-ummî*) [3]. La « pauvreté » est la concentration spirituelle, ou plutôt son aspect négatif et statique, la non-expansion, et par conséquent l' « humilité »

1. En ce sens que le *'abd* n'a rien qui lui appartienne en propre.

2. Le *Rasûl* est en effet une « miséricorde » *(rahmah)* ; il est le désintéressement même, l'incarnation de la charité.

3. La véracité est inséparable de la virginité de l'esprit, en ce sens que celui-ci doit être libre de tout artifice, de tout préjugé, de toute interférence passionnelle.

au sens de « cessation du feu des passions » (Tirmîdhî) ; la « générosité », elle, est voisine de la « noblesse » *(sharaf)* ; c'est l'abolition de l'égoïsme, laquelle implique l' « amour du prochain », en ce sens que la distinction passionnelle entre « moi » et « l'autre » est alors dépassée ; enfin, la « véracité » est la qualité contemplative de l'intelligence et, sur le plan rationnel, la logique ou l'impartialité, en un mot, l' « amour de la vérité ».

Au point de vue initiatique, la « Prière sur le Prophète » se réfère au « stade intermédiaire », c'est-à-dire à l' « expansion » qui suit la « purification » et précède l' « union » ; et c'est là le sens profond de ce hadîth : « Nul ne rencontrera Dieu qui n'aura pas rencontré préalablement le Prophète »[1].

La « Prière sur le Prophète » est comparable à une roue : le vœu de bénédiction est l'axe ; le Prophète est le moyeu ; sa Famille constitue les rais ; ses Compagnons constituent la jante.

Selon l'interprétation la plus vaste de cette oraison, le vœu de bénédiction correspond à Dieu ; le nom du Prophète, à l'Esprit Universel[2] ; la Famille, aux êtres qui participent à Dieu — par l'Esprit — d'une façon directe ; les Compagnons, aux êtres participant indirectement à Dieu, mais toujours grâce à l'Esprit. Cette limite extrême peut être définie de différentes manières, suivant qu'on

1. C'est le sens initiatique de cette parole de l'Évangile : « Nul n'arrive au Père, si ce n'est par moi. » Il faut toutefois tenir compte de la différence d' « accent » qui distingue la perspective chrétienne du Soufisme.

2. *Er-Rûh*, contenant les quatre Archanges ; sur le plan terrestre et dans le cosmos musulman, c'est le Prophète et les quatre khalifes.

pense au monde musulman ou à l'humanité entière, ou à toutes les créatures terrestres, ou même à l'Univers total[1].

La volonté individuelle, qui est à la fois égoïste et dissipée, doit se convertir à la Volonté universelle, qui est « concentrique » et qui transcende l'humain terrestre.

Le Prophète est, en tant que principe spirituel, non seulement la Totalité dont nous sommes des parties séparées, des fragments, mais aussi l'Origine par rapport à laquelle nous sommes autant de déviations[2] ; c'est dire que le Prophète, en tant que Norme, est, non seulement l'« Homme Total » *(el-Insân el-Kâmil)*, mais aussi l' « Homme Ancien » *(el-Insân el-Qadîm)*. Il y a là comme une combinaison d'un symbolisme spatial avec un symbolisme temporel : réaliser l' « Homme Total » (ou « Universel »), c'est en somme sortir de soi-même, projeter sa volonté dans « l'autre » absolu, se répandre dans la vie universelle qui est celle de tous les êtres ; et réaliser l' « Homme Ancien » (ou « Primordial »), c'est retourner à l'origine que nous portons en nous-mêmes ; c'est retourner à l'enfance éternelle, se reposer en notre archétype, notre forme primordiale et normative, ou dans notre substance déiforme. Selon le symbolisme spatial, la voie vers la réalisation de l' « Homme Total », c'est la hauteur, la verticale ascendante qui se déploie dans l'infinité du Ciel ; et selon le symbolisme temporel, la voie vers

1. Le symbolisme de la Prière sur le Prophète correspond assez exactement à celui du moulin à prière lamaïste : une prière, inscrite sur une bande de papier, bénit l'univers par la rotation.

2. C'est dans ce sens que, d'après saint Bernard, notre *ego* doit nous apparaître comme « quelque chose de méprisable », et que selon Maître Eckhart, il faut « haïr son âme ».

l' « Homme Ancien », c'est le passé au sens quasi absolu, l'origine divine et éternelle[1]. La « Prière sur le Prophète » se réfère au symbolisme spatial par l'épithète de *Rasûl*, « Envoyé », — mais ici la dimension est décrite en sens descendant, — et au symbolisme temporel, par l'épithète de *Nabî el-ummî*, « Prophète illettré », laquelle se rapporte de toute évidence à l'origine.

L' « Homme Ancien » se réfère donc plus particulièrement à l'Intellect, à la perfection de « conscience », et l' « Homme Total » à l'Existence, à la perfection d' « être » ; mais en même temps, sur le plan même du symbolisme spatial, le centre se réfère encore à l'Intellect, tandis que sur le plan du symbolisme temporel, la durée représente l'Existence, car elle s'étend indéfiniment. Nous pouvons établir un rapport entre l'origine et le centre d'une part et entre la durée et la totalité — ou l'illimitation — d'autre part ; nous pourrions même dire que l'origine, insaisissable en soi, se situe pour nous au centre, et que la durée, qui nous échappe de toutes parts, coïncide pour nous avec la totalité. Et de même : en partant de l'idée que l' « Homme Total » concerne plus particulièrement le macrocosme, et l' « Homme Ancien », le microcosme, nous pourrons dire que dans sa totalité, le monde est de l'Existence, tandis qu'à l'origine, le microcosme humain est de l'Intelligence, d'une certaine façon tout au moins, car nous ne dépassons pas le domaine du créé et des contingences.

Sur le plan de l' « Homme Total », nous pouvons distinguer deux dimensions, le « Ciel » et la « Terre », ou la « hauteur » *(tûl)* et la « largeur » *('ardh)* : la « hauteur » unit la terre au Ciel, et ce lieu est, chez le Prophète, l'aspect *Rasûl* (« Envoyé », donc

1. Ceci met bien en lumière le sens de la tradition comme telle et aussi, en particulier, du culte des ancêtres.

Révélateur), tandis que la terre est l'aspect *'Abd* (« Serviteur »). Ce sont là les deux dimensions de la charité : amour de Dieu et amour du prochain en Dieu.

Sur le plan de l' « Homme Ancien », nous ne distinguerons pas deux dimensions, car à l'origine, le Ciel et la Terre ne faisaient qu'un ; ce plan, nous l'avons vu plus haut, se réfère au « Prophète illettré ». Sa vertu est l'humilité ou la pauvreté : n'être que ce que Dieu nous a fait, ne rien ajouter ; la vertu pure est apophatique.

Nous résumerons cette doctrine en ces termes : la nature du Prophète comporte les deux perfections de totalité [1] et d'origine [2] : Mohammed incarne la totalité théomorphe et harmonieuse [3] dont nous sommes des fragments, et l'origine par rapport à laquelle nous sommes des états de déchéance, toujours en tant qu'individus. Pour le Soufi, suivre le Prophète, c'est étendre l'âme à la vie de tous les êtres, « servir Dieu » *('ibâdah)* et « prier » *(dhakara)* avec tous et en tous [4] ; mais c'est aussi réduire l'âme au « souvenir divin » *(dhikru 'Llâh)* de l'âme unique et primordiale [5] ; c'est, en dernière analyse et à travers les pôles envisagés, — totalité et origine,

1. « Dieu dit : « O Adam ! Fais-leur connaître leurs noms ! » (*Koran*, II, 33). — « Et lorsque Nous dîmes aux anges : Prosternez-vous devant Adam ! » (*ibid.*, II, 34.)

2. « Certes, Nous avons créé l'homme sous la forme la plus belle » (*ibid.*, XCV, 4).

3. Ces deux qualités sont essentielles. La création est « bonne » parce qu'elle est faite à l'image de Dieu, et parce qu'elle compense ses déséquilibres — ontologiquement nécessaires sous peine d'inexistence — par l'équilibre total, qui les « transmue » indirectement en facteurs de perfection.

4. « Les sept Cieux et la terre et ceux qui s'y trouvent Le louent ; et il n'y a aucune chose qui ne chante ses louanges, mais vous ne comprenez pas leur chant... » (*ibid.*, XVII, 44).

5. « Et chaque fois qu'ils recevront un fruit (au Paradis) ils diront : voici ce que nous avions reçu antérieurement... » (*ibid.*, II, 25).

plénitude et simplicité, — réaliser à la fois l' « infiniment Autre » et l' « absolument Soi-même ».

Le Soufi, à l'instar du Prophète, ne veut ni « être Dieu » ni être « autre que Dieu » ; et ceci n'est pas sans rapport avec tout ce que nous venons d'énoncer, ni avec la distinction entre l' « extinction » *(fanâ)* et la « permanence » *(baqâ)*. Il n'y a pas d'extinction en Dieu sans charité universelle, et il n'y a pas de permanence en Lui sans cette suprême pauvreté qu'est la soumission à l'origine. Le Prophète représente, nous l'avons vu, et l'universalité et la primordialité, de même que l'Islam, selon son intention profonde, est « ce qui est partout » et « ce qui a toujours été ».

Toutes ces considérations permettent de comprendre à quel point la façon islamique d'envisager le Prophète diffère du culte chrétien ou bouddhique de l'Homme-Dieu. La sublimation du Prophète se fait, non à partir d'une divinité terrestre, mais moyennant une sorte de mythologie métaphysique : Mohammed est, ou bien homme parmi les hommes, — nous ne disons pas « homme ordinaire », — ou bien idée platonicienne, symbole cosmique et spirituel, *Logos* insondable [1], mais jamais Dieu incarné.

1. Sans Mohammed, dit-on, le monde n'aurait pas été créé ; il est donc bien le *Logos*, non en tant qu'homme, mais dans sa « réalité intérieure » *(haqîqah)* et en tant que « Lumière mohammédienne » *(Nûr muhammadiyah)*. On dit également que les vertus du Prophète sont créées puisqu'elles sont humaines, mais qu'elles sont « pourtant éternelles en tant que qualités de Celui dont l'éternité est l'attribut » (d'après *El-Burdah*, du Cheikh El-Buçîrî) ; de même, le Prophète a le nom *Haqq* (« Vérité »), alors qu'*El-Haqq* (« la Vérité ») est un Nom divin. La *haqîqah* de Mohammed est décrite comme un mystère : elle est soit cachée, soit aveuglante, et on ne peut l'interpréter que de loin.

Le Prophète est avant tout une synthèse qui combine la « petitesse » humaine avec le mystère divin. Cet aspect de synthèse, ou de conciliation des opposés, est caractéristique pour l'Islam et résulte expressément de son rôle de « dernière Révélation » : si le Prophète est le « sceau de la prophétie » *(khâtam en-nubuwwah)* ou « des Envoyés » *(el-mursalîn)*, cela implique qu'il apparaisse comme une synthèse de tout ce qui était avant lui ; d'où son aspect de « nivellement », ce quelque chose d' « anonyme » et d' « innombrable » qui apparaît également dans le Koran [1]. Ceux qui, en se référant à l'exemple de Jésus, trouvent Mohammed trop humain pour pouvoir être un porte-parole de Dieu, ne raisonnent pas autrement que ceux qui, en se référant à la spiritualité si directe de la *Bhagavadgîtâ* ou du *Prajnâ-Pâramità-Hridaya-Sûtra*, trouveraient la Bible « trop humaine » pour avoir droit à la dignité de Parole divine.

La vertu — revendiquée par le Koran — d'être la dernière Révélation et la synthèse du cycle prophétique, se manifeste non seulement dans la simplicité extérieure d'un dogme intérieurement ouvert à toutes les profondeurs, mais aussi dans cette capacité qu'a l'Islam d'intégrer tous les hommes en quelque sorte en son centre, de conférer à tous une même foi inébranlable et au besoin combative, de les faire participer, au moins virtuellement mais efficacement, à la nature mi-céleste, mi-terrestre du Prophète.

1. Aux dires d'Aïshah, l' « épouse préférée », le Koran reflète ou préfigure l'âme de l'Envoyé d'*Allâh*.

IV

La Voie.

Notre intention est ici, non de traiter de Soufisme en particulier et d'une façon exhaustive, — d'autres ont eu ce mérite avec plus ou moins de bonheur, — mais d'envisager la « voie » *(tarîqah)* sous ses aspects généraux ou dans sa réalité universelle ; nous n'emploierons donc pas toujours un langage propre au seul Islam. Vue sous cet angle très général, la « voie » se présente tout d'abord comme la polarité « doctrine » et « méthode », ou comme la vérité métaphysique accompagnée de la concentration contemplative ; tout peut se réduire en somme à ces deux éléments : intellection et concentration ; ou discernement et union. La vérité métaphysique est pour nous, qui sommes dans la relativité puisque nous existons et pensons, *a priori* le discernement entre le Réel et l'irréel, ou le « moins réel » ; et la concentration, ou l'acte opératif de l'esprit, — l'oraison au sens le plus vaste, — est en quelque sorte notre réponse à la vérité qui s'offre à nous ; c'est la Révélation entrée dans notre conscience et assimilée, à un degré quelconque, par notre être.

Pour l'Islam, ou plus précisément pour le Soufisme qui en est la moelle [1], la doctrine métaphy-

1. Car nous ne voulons pas attribuer à une foi religieuse comme telle des thèses sapientielles qu'elle ne peut énoncer qu'implicitement. Pour la « science des religions », l'ésotérisme vient après le dogme, il en est un développement artificiel, voire emprunté

sique — nous l'avons dit bien des fois — c'est qu' « il n'y a pas de réalité hormis la seule Réalité », et que, dans la mesure où nous sommes obligés de tenir compte de l'existence du monde et de nous-mêmes, « le cosmos est la manifestation de la Réalité »[1] ; les Védantins diraient — répétons-le une fois de plus — que « le monde est faux, *Brahma* est vrai », mais que « toute chose est *Atmâ* » ; toutes les vérités eschatologiques sont contenues dans cette seconde assertion. C'est en vertu de la deuxième vérité que nous sommes sauvés ; selon la première, nous ne « sommes » même pas, bien que nous « existions » dans l'ordre des réverbérations de la contingence. C'est comme si nous étions sauvés d'avance parce que nous ne sommes pas, et que « seule subsistera la Face de Dieu ».

La distinction entre le Réel et l'irréel coïncide en un sens avec celle entre la Substance et les accidents ; ce rapport Substance-accidents rend facilement intelligible le caractère « moins réel » — ou « irréel » — du monde, et montre, à qui est capable de le saisir, l'inanité de l'erreur attribuant l'absoluité aux phénomènes. Le sens courant du mot « substance » indique du reste — cela va de soi — qu'il est des substances intermédiaires, « accidentelles » par rapport à la Substance pure, mais n'en assumant pas moins le rôle de substances par rapport à leurs propres accidences : ce sont, en sens ascendant, la matière, l'éther, la substance animique, la substance supra-formelle et macrocosmique, —

à des sources étrangères ; mais en réalité, l'élément sapientiel vient forcément avant la formulation exotérique, puisque c'est lui qui, par le fait d'être une perspective métaphysique, détermine la forme. Sans fondement métaphysique, point de religion ; l'ésotérisme doctrinal n'est que le développement, à partir de la Révélation, de ce qui « était avant ».

1. Le cosmos dans la perfection de son symbolisme, *Muhammad* ; on reconnaîtra ici la seconde *Shahâdah*.

« angélique » si l'on veut, — puis la Substance universelle et métacosmique qui est un des pôles de l'Etre, ou qui en est la « dimension horizontale » ou l'aspect féminin [1]. L'erreur antimétaphysique des *asûras*, c'est de prendre les accidents pour « la réalité » et de nier la Substance en la qualifiant d' « irréelle » ou d' « abstraite » [2].

Voir l'irréalité — ou la moindre réalité, ou la réalité relative — du monde, c'est du même coup voir le symbolisme des phénomènes ; savoir que seule la « Substance des substances » est absolument réelle, — qu'elle est donc seule réelle, à rigoureusement parler, — c'est voir la Substance dans tous les accidents et à travers eux ; grâce à cette connaissance initiale de la Réalité, le monde devient métaphysiquement « transparent ». Quand il est dit que le *Bodhisattva* ne regarde que l'espace, non les contenus, ou qu'il regarde ceux-ci comme étant l'espace, cela signifie qu'il ne voit que la Substance, qui par rapport au monde apparaît comme un « vide », ou au contraire, que le monde lui apparaît comme un « vide » en fonction de la Plénitude principielle ; il y a là deux « vides » — ou deux « plénitudes » — qui s'excluent mutuellement, de même que dans un sablier les deux compartiments ne peuvent être simultanément vides ou pleins.

Quand on a bien saisi que le rapport entre l'eau

1. L'Etre, c'est l' « Absolu relatif », ou Dieu en tant que « relativement absolu », c'est-à-dire en tant qu'il crée. L'Absolu pur ne crée pas ; si l'on voulait faire intervenir ici les notions de « substance » et d' « accidents », il faudrait penser aux qualités divines essentielles surgissant du Sur-Etre ou du Soi et se cristallisant dans l'Etre, mais l'application n'en serait pas moins inadéquate.

2. C'est à tort, croyons-nous, qu'on a mis sur le compte d'Héraclite l' « actualisme » moderne *(Aktualitäts-Theorie)*, car une théorie du jeu cosmique de la Toute-Possibilité n'est pas forcément un panthéisme matérialiste.

et ses gouttes retrace celui entre la Substance et les accidents qui, eux, sont les contenus du monde, le caractère « illusoire » des accidents ne peut faire aucun doute ni présenter aucune difficulté ; s'il est dit, en Islam, que les créatures prouvent Dieu, cela signifie que la nature des phénomènes est celle d' « accidents », qu'ils décèlent par conséquent la Substance ultime. La comparaison avec l'eau a ceci d'imparfait qu'elle ne tient pas compte de la transcendance de la Substance ; mais la matière ne saurait fournir d'image moins inadéquate du moment que la transcendance s'estompe, dans les reflets, dans la mesure même où le plan envisagé relève de l'accidence.

Il y a discontinuité entre les accidents et la Substance, bien qu'il y ait une certaine continuité très subtile de celle-ci à ceux-là, en ce sens que, la Substance seule étant tout à fait réelle, les accidents sont forcément ses aspects ; mais dans ce cas on les considère en fonction de leur cause et sous aucun autre rapport, et ainsi l'irréversibilité reste maintenue ; autrement dit, l'accident se réduit alors à la Substance ; en tant qu'accident, il est de la Substance « extériorisée », ce à quoi correspond d'ailleurs le Nom divin « l'Extérieur » *(Ezh-Zhâhir)*. Toutes les erreurs sur le monde et sur Dieu résident, soit dans la négation « naturaliste » de la discontinuité, donc de la transcendance [1], — alors que c'est

1. C'est plus ou moins ce préjugé « scientiste » — allant de pair avec la falsification et l'appauvrissement de l'imagination spéculative — qui empêche un Teilhard de Chardin de concevoir la discontinuité de force majeure entre la matière et l'âme, ou entre le naturel et le surnaturel, d'où un évolutionnisme qui — au rebours de la vérité — fait tout commencer par la matière. — Un *minus* présuppose toujours un *plus* initial, si bien qu'une apparente évolution n'est que le déroulement tout provisoire d'un résultat préexistant ; l'embryon humain devient homme parce qu'il l'est déjà ; aucune « évolution » ne fera surgir un homme

sur celle-ci qu'on aurait dû édifier toute la science, — soit dans l'incompréhension de la continuité métaphysique et « descendante », laquelle n'abolit en rien la discontinuité à partir du relatif. « *Brahma* n'est pas dans le monde », mais « toute chose est *Atmâ* » ; « *Brahma* est vrai, le monde est faux », et : « Il (le délivré, *mukta*) est *Brahma.* » Toute la gnose est contenue dans ces énonciations, comme elle est contenue aussi dans la *Shahâdah* ou dans les deux Témoignages, ou encore dans les mystères christiques [1]. Et cette notion est cruciale : la vérité métaphysique, avec tout ce qu'elle comporte, est dans la substance même de l'intelligence ; nier ou limiter la vérité, c'est toujours nier ou limiter l'intellect ; connaître celui-ci, c'est connaître son contenu consubstantiel et par conséquent la nature des choses, et c'est pour cela qu'il est dit : « Connais-toi toi-même » (gnose grecque), et aussi : « Le royaume de Dieu est au-dedans de vous » (Évangile), et de même : « Qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur » (Islam).

La Révélation est une objectivation de l'Intellect, et c'est pour cela qu'elle a le pouvoir d'actualiser l'intelligence, qui est obscurcie — mais non abolie — par la chute ; cette obscurité peut n'être qu'accidentelle, non foncière, et dans ce cas, l'intelligence est appelée, en principe, à la gnose [2]. Si la croyance

d'un embryon animal. De même, le cosmos entier ne peut jaillir que d'un état embryonnaire qui en contient virtuellement tout le déploiement possible, et qui ne fait que manifester sur le plan des contingences un prototype infiniment supérieur et transcendant.

1. Trinité, Incarnation, Rédemption. Il s'agit de la Trinité surontologique et gnostique, conçue, soit en sens « vertical » (hiérarchie des hypostases : Sur-Etre, Etre, Existence ; *Paramâtmâ*, *Ishvara*, *Buddhi*), soit en sens « horizontal » (« aspects » ou « modes » intrinsèques de l'Essence : Réalité, Sagesse, Béatitude, *Sat*, *Chit*, *Ananda*).

2. Dire qu'il est une gnose chrétienne, signifie qu'il est un

élémentaire ne peut atteindre consciemment et explicitement la vérité totale, c'est parce qu'elle aussi limite à sa façon l'intelligence ; elle s'allie d'ailleurs forcément, et paradoxalement, à un certain rationalisme, — le Vishnouïsme présente le même phénomène que l'Occident, — sans toutefois pouvoir s'y perdre, à moins d'un fléchissement de la foi elle-même [1]. En tout état de cause, une perspective qui prête un caractère absolu à des situations relatives, comme le fait l'exotérisme sémitique, ne saurait être intellectuellement complète ; mais qui dit exotérisme dit en même temps ésotérisme, ce qui signifie que les énonciations du premier sont les symboles du second.

L'exotérisme transmet de la vérité métaphysique — qui n'est autre que la vérité totale — des aspects ou des fragments, qu'il s'agisse de Dieu, de l'univers ou de l'homme : il voit dans l'homme avant tout l'individu passionnel et social, et dans l'univers,

Christianisme qui, centré sur le Christ-Intellect, définit l'homme *a priori* comme intelligence et non comme volonté déchue ou passion seulement. Si la vérité totale est dans la substance même de l'intelligence, celle-ci sera, pour la gnose chrétienne, le Christ immanent, « Lumière du monde » ; voir la Substance divine en tout, c'est-à-dire, voir en toute chose une objectivation — et à certains égards une réfraction — de l'Intelligence, c'est réaliser que « Dieu s'est fait homme », sans que cela n'infirme en rien le sens littéral du dogme.

1. Le cartésianisme, qui est peut-être la manière la plus intelligente d'être inintelligent, est l'exemple classique d'une foi devenue dupe des tâtonnements de la raison ; c'est de la sagesse « par en bas », et l'histoire prouve qu'elle est mortelle. Toute la philosophie moderne, y compris la « science », part d'une fausse conception de l'intelligence ; le culte de la vie, par exemple, pèche en ce sens qu'il cherche l'explication et la fin de l'homme au-dessous de celui-ci, dans quelque chose qui ne saurait définir la créature humaine ; mais, beaucoup plus généralement, tout rationalisme — direct ou indirect — est faux du seul fait qu'il limite l'intelligence à la raison, ou l'intellection à la logique, donc la cause à l'effet.

il ne discerne que ce qui concerne cet individu ; en Dieu, il ne voit guère que ce qui intéresse le monde, la création, l'homme, le salut. Par conséquent, — nous y insistons au risque de nous répéter, — l'exotérisme ne prendra en considération ni l'intellect pur, qui dépasse l'humain et débouche dans le divin, ni les cycles cosmiques pré- ou post-humains, ni le Sur-Etre, qui est au-delà de toute relativité, donc de toute distinctivité ; une telle perspective fait penser à une lucarne qui donne au ciel une forme carrée, ronde ou autre : la vision est fragmentaire, ce qui n'empêche pas le ciel, bien entendu, de remplir la chambre de lumière et de vie. Le danger du « volontarisme » religieux, c'est qu'il est bien près d'exiger que la foi comporte un maximum de volonté et un minimum d'intelligence ; on reproche en effet à celle-ci, soit d'amoindrir par sa nature même le mérite, soit de s'arroger illusoirement la valeur du mérite en même temps qu'une connaissance en réalité inaccessible [1]. Quoi qu'il en soit, nous pourrions dire à l'égard des religions : « tel homme, tel Dieu » ; c'est-à-dire que la façon d'envisager l'homme influe sur celle d'envisager Dieu, et inversement, suivant les cas.

1. L'individualisme et la sentimentalité d'une certaine mystique passionnelle sont des faits indéniables, quelles que soient les virtualités spirituelles du cadre général ; dans ce genre de mystique, l'intelligence n'a aucune fonction opérative, en dépit des possibilités de sa nature profonde ; l'absence du discernement métaphysique entraîne celle de la concentration méthodique, celle-ci étant le complément normal de celui-là. Pour la gnose, l'intelligence n'est pas une partie, c'est un centre et c'est le point de départ d'une conscience qui englobe tout notre être. Très caractéristique pour le climat mental de l'Occident traditionnel, mais nullement compromettante pour la véritable intellectualité, est l'association d'idées qui est faite entre l'intelligence et l'orgueil, et aussi entre la beauté et le péché, ce qui explique bien des réactions meurtrières, à commencer par la Renaissance.

Une chose qu'il importe de relever ici, c'est que le critère de la vérité métaphysique, ou de la profondeur de celle-ci, n'est pas dans la complexité ou la difficulté de l'expression, mais dans la qualité et l'efficacité du symbolisme, eu égard à telle capacité de compréhension et à tel style de pensée [1]. La sagesse n'est pas dans la complication des mots, mais dans la profondeur de l'intention ; l'expression peut être subtile et ardue, certes, suivant les circonstances, mais elle peut aussi ne pas l'être.

Arrivé à ce point et avant d'aller plus loin, nous aimerions nous permettre une digression. On dit qu'une grande partie de la jeunesse actuelle ne veut plus entendre parler ni de religion ni de philosophie, ni d'une doctrine quelconque ; qu'elle a le sentiment que tout cela est épuisé et compromis et qu'elle n'est sensible qu'à du « concret » et du « vécu », voire du « neuf ». La réponse à cette déformation mentale est simple : si le « concret » a de la valeur [2], il ne saurait s'accommoder d'une attitude fausse, — celle qui consiste à rejeter toute doctrine, — ni être tout à fait nouveau ; il y a toujours eu des religions et des doctrines, ce qui prouve que leur existence est dans la nature de l'homme ; depuis des millénaires, les meilleurs des hommes, que nous

1. C'est pour cela qu'il est absurde — soit dit en passant — de prétendre que la Chine n'a pas produit de « systèmes métaphysiques » comparables à ceux de l'Inde ou de l'Occident ; c'est ignorer que le Jaune est un visuel et non un auditif et un verbal comme le Blanc, ce qui est sans rapport aucun avec l'intelligence pure.

2. Quand nos contemporains parlent de « concret », c'est le plus souvent comme si l'on appelait « concrète » l'écume et « abstraite » l'eau. C'est la confusion classique entre les accidents et la substance.

ne pouvons mépriser sans nous rendre méprisables, ont promulgué et répandu des doctrines et ont vécu selon elles, ou sont morts pour elles. Le mal n'est certes pas dans l'hypothétique vanité de toute doctrine, mais uniquement dans le fait que trop d'hommes, ou bien n'ont pas suivi — ou ne suivent pas — des doctrines vraies, ou bien au contraire ont suivi — ou suivent — des doctrines fausses ; que les cerveaux ont été exaspérés et les cœurs déçus par trop de théories inconsistantes et trompeuses ; qu'une erreur innombrable[1], bavarde et pernicieuse a jeté le discrédit sur la vérité, qui elle aussi s'énonce forcément par des mots et qui est toujours là, mais que nul ne regarde. Trop de gens ne savent même plus ce qu'est une idée, ce qu'est sa valeur ou son rôle ; ils sont loin de se douter qu'il y a toujours eu des théories parfaites et définitives, donc pleinement adéquates et efficaces sur leur plan, et qu'il n'y a rien à ajouter aux anciens sages, si ce n'est notre effort de les comprendre. Si nous sommes des êtres humains, nous ne pouvons nous abstenir de penser, et si nous pensons, nous choisissons une doctrine ; la lassitude, le manque d'imagination et l'orgueil infantile d'une jeunesse désabusée et matérialiste n'y changeront rien. Si c'est la science moderne qui a créé les conditions anormales et décevantes dont souffre la jeunesse, c'est que cette science est elle-même anormale et décevante ; on nous dira sans doute que l'homme n'est pas responsable de son nihilisme, que c'est la science qui a tué les dieux, mais c'est là un aveu d'impuissance intellectuelle et non un titre de gloire, car celui qui sait ce que signifient les dieux ne se laissera pas désarçonner par des découvertes physiques — lesquelles ne font que déplacer les sym-

1. « Mon nom est légion », dit un démon dans l'Évangile.

boles sensibles mais ne les abolissent pas[1] — et encore moins par des hypothèses gratuites et des erreurs de psychologie. L'existence est une réalité comparable, à certains égards, à un organisme vivant ; elle ne se laisse pas réduire impunément, dans la conscience des hommes et dans leurs façons d'agir, à des mensurations qui violent sa nature ; les pulsations de l' « extra-rationnel »[2] la traversent de toutes parts. Or c'est à cet ordre « extra-rationnel », dont nous constatons partout la présence autour de nous si nous ne sommes pas aveuglés par un parti pris de mathématicien, — c'est à cet ordre qu'appartient la religion et toute autre forme de sagesse[3] ; vouloir traiter l'existence comme une réalité purement arithmétique et physique, c'est la fausser par rapport à nous et en nous-mêmes, et c'est finalement la faire éclater.

Dans un ordre d'idées voisin, il faut signaler l'abus qui est fait de la notion d'intelligence. Pour nous, l'intelligence ne peut avoir pour objet que la vérité, de même que l'amour a pour objet la beauté ou la bonté ; certes, il peut y avoir de l'intelligence dans l'erreur, — puisque l'intelligence est mêlée à la contingence et dénaturée par elle et que l'erreur, n'étant rien en elle-même, a besoin de l'esprit, — mais il ne faudrait en tout cas jamais perdre de vue ce qu'est l'intelligence en soi, ni croire qu'une œuvre faite d'erreur puisse être le produit d'une intelligence saine ou même transcendante ; et surtout, il ne faut pas confondre l'habileté et la ruse

1. Nous avons beau savoir que l'espace est une éternelle nuit qui abrite des galaxies et des nébuleuses, le ciel bleu n'en continuera pas moins de s'étendre au-dessus de nous et de symboliser le monde des anges et le royaume de la Béatitude.

2. On parle ordinairement et à tout propos de l' « irrationnel », mais c'est là un dangereux abus de langage qui réduit volontiers le supérieur à l'inférieur.

3. Il s'agit alors de « suprarationnel ».

avec l'intelligence pure et la contemplation [1]. L'intellectualité comporte essentiellement un aspect de « sincérité » ; or la sincérité parfaite de l'intelligence est inconcevable sans désintéressement ; connaître, c'est voir, et la vision est une adéquation du sujet à l'objet et non un acte passionnel. La « foi », ou l'acceptation de la vérité, doit être sincère, c'est-à-dire contemplative : car autre chose est d'admettre une idée — qu'elle soit vraie ou fausse — parce qu'on y a matériellement ou sentimentalement intérêt, et autre chose est de l'admettre parce qu'on la sait ou croit être vraie.

La science, diront certains, a montré depuis longtemps l'inconsistance des Révélations, dues — paraît-il — à nos nostalgies invétérées de terriens craintifs et insatisfaits [2] ; il n'est pas besoin d'y répondre encore une fois dans un contexte comme celui de ce livre, mais nous voudrions néanmoins saisir cette occasion pour ajouter une image de plus à de précédents tableaux. Il faut se représenter un ciel d'été plein de bonheur, puis des hommes simples qui le regardent en y projetant leur rêve de l'au-delà ;

1. Comme nous l'avons fait remarquer dans l'un de nos précédents ouvrages, l'inintelligence et le vice peuvent n'être que superficiels, donc en quelque sorte « accidentels » et partant guérissables, comme ils peuvent être relativement « essentiels » et pratiquement irrémédiables ; un manque essentiel de vertu est toutefois incompatible avec une intelligence transcendante, de même qu'une très grande vertu ne se rencontre guère chez un être foncièrement inintelligent. (*Les Stations de la sagesse*, chap. *Orthodoxie et intellectualité*). Nous ajouterons qu'il en est qui méprisent l'intelligence, soit au nom de l' « humilité », soit au nom du « concret », et d'autres qui confondent pratiquement l'intelligence avec la malice, ce à quoi saint Paul a répondu d'avance : « Frères, ne soyez pas des enfants sous le rapport du jugement ; des petits enfants sous le rapport de la malice, soit, mais pour le jugement soyez des hommes mûrs » (I *Cor.* 14, 20).

2. Et incurablement sots, ajouterons-nous, si l'hypothèse était vraie.

ensuite, il faut imaginer qu'il serait possible de les amener dans le gouffre noir et glacial — au silence écrasant — des galaxies et des nébuleuses. Un trop grand nombre y perdraient leur foi ; c'est exactement ce qui se passe à la suite de la science moderne, chez les savants comme chez les victimes de la vulgarisation. Ce que la plupart des hommes ne savent pas, — et s'ils pouvaient le savoir, pourquoi leur demanderait-on de croire ? — c'est que ce ciel bleu, illusoire en tant qu'erreur optique et démenti par la vision de l'espace interplanétaire, est néanmoins un reflet adéquat du Ciel des Anges et des Bienheureux, et que c'est donc, malgré tout, ce mirage bleu au nuage d'argent qui avait raison et qui gardera le dernier mot ; s'en étonner reviendrait à admettre que c'est par hasard que nous sommes sur terre et que nous voyons le ciel comme nous le voyons. Le gouffre noir des galaxies reflète également quelque chose, bien entendu, mais le symbolisme s'est alors déplacé et il ne s'agit plus du tout du Ciel des Anges ; il s'agit sans doute, tout d'abord, — pour rester fidèle à notre point de départ, — des affres des mystères divins dans lesquelles se perd celui qui veut les violer au moyen de sa raison faillible et sans aucun motif suffisant, — positivement, c'est la *scientia sacra* qui transcende la « foi du charbonnier » et qui est accessible à l'intellect pur [1], *Deo juvante* [2], — mais il s'agit aussi, selon le symbolisme immédiat des apparences, des abîmes de la manifestation universelle, de ce *samsâra* dont

1. Cette *scientia sacra* permet de saisir, précisément, que cette « foi » est juste et que les « enfants » n'ont pas tort en priant vers le ciel bleu. Certes, la grâce aussi permet de le saisir, d'une autre façon.

2. Car rien n'est possible sans l'aide divine *(tawfîq)* ; les Soufis y insistent. L'intelligence supérieure ne présente donc pas à elle seule une garantie suffisante, en ce qui concerne notre but ultime.

les limites échappent infiniment à notre expérience ordinaire ; enfin, l'espace extra-terrestre reflète également la mort, ainsi que nous l'avons dit plus haut : c'est la projection, hors de notre sécurité terrestre, dans un vide vertigineux et un dépaysement inimaginable ; et ceci peut s'entendre aussi en un sens spirituel, puisqu'il faut « mourir avant de mourir ». Mais ce que nous voulions surtout relever ici, c'est l'erreur qui consiste à croire que la « science » possède, du simple fait de ses contenus objectifs, le pouvoir et le droit de détruire mythes et religions, que c'est donc une expérience supérieure qui tue les dieux et les croyances ; en réalité, c'est l'incapacité humaine de comprendre des phénomènes inattendus et de résoudre certaines antinomies apparentes, qui étouffe la vérité et déshumanise le monde.

Enfin, il reste une autre équivoque à élucider, une fois pour toutes : le mot « gnose », qui apparaît dans ce livre comme dans nos précédents ouvrages, se réfère à la connaissance suprarationnelle — donc purement intellective — des réalités métacosmiques ; or cette connaissance ne se réduit pas au « gnosticisme » historique, sans quoi il faudrait admettre qu'Ibn Arabî ou Shankara aient été des « gnostiques » alexandrins ; bref, on ne peut rendre la *gnôsis* responsable de chaque association d'idées et de chaque abus de langage. Il est humainement admissible de ne pas croire à la gnose, mais ce qui ne l'est plus du tout quand on prétend s'y connaître, c'est de ranger sous ce vocable des choses qui n'ont aucun rapport — ni au point de vue du genre ni à celui du niveau — avec la réalité dont il s'agit, quelle que soit par ailleurs la valeur qu'on lui attribue. Au lieu de « gnose », nous pourrions dire tout aussi bien *ma'rifah*, en arabe, ou *jnâna*, en sanskrit, mais il nous semble assez normal d'user d'un terme occidental du moment que nous écrivons dans une langue d'Occident ; il resterait encore le mot

« théosophie », mais celui-ci donne lieu à des associations d'idées encore plus fâcheuses ; quant au mot « connaissance », il est trop général, à moins qu'une épithète, ou le contexte, n'en précise le sens. Tout ce que nous voulions souligner, c'est que nous entendons le mot « gnose » exclusivement dans son sens étymologique et universel et que de ce fait nous ne pouvons, ni le réduire purement et simplement au syncrétisme gréco-oriental de l'antiquité tardive [1], ni à plus forte raison l'attribuer à n'importe quelle fantaisie pseudo-religieuse ou pseudo-yoguique, ou même simplement littéraire [2]. Si, au point de vue catholique, on appelle par exemple l'Islam — auquel on ne croit pas — une « religion » et non une « pseudo-religion », nous ne voyons pas pourquoi on ne ferait pas également une distinction — en dehors de toute question de Catholicisme ou de non-Catholicisme — entre une « gnose », ayant tels caractères précis ou approximatifs, et une « pseudo-gnose », ne les ayant pas.

Afin de faire ressortir clairement que la différence entre l'Islam et le Christianisme est bien une différence de perspective métaphysique et de symbolisme, — c'est-à-dire que les deux spiritualités

1. Si nous ne « réduisons » pas le sens du mot à ce syncrétisme, nous admettons pourtant, de toute évidence et pour des raisons historiques, qu'on appelle « gnostiques » aussi les hérétiques désignés conventionnellement par ce terme. Leur faute première était d'avoir mésinterprété la gnose en mode dogmatiste, d'où des erreurs et un sectarisme incompatibles avec une perspective sapientielle ; toutefois, le rapport indirect avec la gnose véritable peut justifier ici, à la rigueur, l'emploi du mot « gnostique ».

2. Comme on le fait de plus en plus depuis que les psychanalystes s'arrogent le monopole de tout ce qui est « vie intérieure », en mélangeant les choses les plus différentes et les plus inconciliables dans un même nivellement et un même relativisme.

convergent, — nous essayerons de caractériser succinctement la gnose chrétienne, en partant de l'idée-clef que le Christianisme, c'est que « Dieu s'est fait ce que nous sommes, pour nous rendre ce qu'il est » (saint Irénée) ; le Ciel est devenu terre, afin que la terre devienne Ciel ; le Christ retrace dans le monde extérieur et historique ce qui a lieu, de tout temps, dans le monde intérieur de l'âme. Dans l'homme, l'Esprit se fait *ego*, afin que l'*ego* devienne pur Esprit ; l'Esprit ou l'Intellect (*Intellectus*, non *mens* ou *ratio*) se fait *ego* en s'incarnant dans le mental sous forme d'intellection, de vérité, et l'*ego* devient Esprit ou Intellect en s'unissant à celui-ci [1]. Le Christianisme est ainsi une doctrine d'union, ou la doctrine de l'Union, plutôt que celle de l'Unité : le Principe s'unit à la manifestation, afin que celle-ci s'unisse au Principe ; d'où le symbolisme d'amour et la prédominance de la voie « bhaktique ». Dieu est devenu homme « à cause de son immense amour » (saint Irénée), et l'homme doit s'unir à Dieu par l' « amour » également, quel que soit le sens — volitif, émotif ou intellectif — que l'on donne à ce terme. « Dieu est Amour » : Il est — en tant que Trinité — Union, et Il veut l'Union.

Maintenant, quel est le contenu de l'Esprit, ou autrement dit : quel est le message sapientiel du Christ ? Car ce qui est ce message est aussi, dans notre microcosme, l'éternel contenu de l'Intellect.

1. « L'Esprit pénètre tout, jusqu'aux profondeurs mêmes de Dieu. Parmi les hommes, qui connaît les choses de l'homme, à l'exception de l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même, nul ne connaît les choses de Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu. Or nous, ce n'est point l'esprit du monde que nous avons reçu, mais l'esprit qui vient de Dieu pour connaître ce dont nous avons été gratifiés par Dieu » (I *Cor.* II, 10-12). — Pour Dante, les damnés sont ceux « qui ont perdu le bien de l'Intellect » (*Inferno* III, 18), ce qui peut se rapprocher au reflet microcosmique et humain de l'Intellect divin aussi bien qu'à ce dernier.

Ce message ou ce contenu est : aime Dieu de toutes tes facultés et, en fonction de cet amour, aime le prochain comme toi-même ; c'est-à-dire : unis-toi — car « aimer » est essentiellement « s'unir » — au Cœur-Intellect et, en fonction ou comme condition de cette union, abandonne tout orgueil et toute passion et discerne l'Esprit en toute créature. « Ce que vous aurez fait à l'un de ces plus petits vous l'aurez fait à Moi. » — Le Cœur Intellect — le « Christ en nous » — est, non seulement lumière ou discernement, mais aussi chaleur ou béatitude, donc « amour » : la « lumière » devient « chaude » dans la mesure où elle devient notre « être »[1].

Ce message — ou cette vérité innée — de l'Esprit préfigure la croix, puisqu'il y a là deux dimensions, l'une « verticale » et l'autre « horizontale », à savoir l'amour de Dieu et celui du prochain, ou l'union à l'Esprit et l'union à l'ambiance humaine, envisagée, celle-ci, comme manifestation de l'Esprit ou « corps mystique ». Suivant une façon de voir quelque peu différente, ces deux dimensions sont représentées respectivement par la connaissance et l'amour : on « connaît » Dieu et on « aime » le prochain, ou encore : on aime Dieu le plus en le connaissant, et on connaît le prochain le plus en l'aimant. Quant à l'aspect douloureux de la croix, il faut dire qu'au point de vue de la gnose plus qu'à tout autre, et en nous-mêmes comme parmi les hommes, il est profondément vrai que « la Lumière a lui dans les ténèbres, mais les ténèbres ne l'ont pas comprise »[2].

1. C'est pour cela que l' « amour » *(mahabbah)* des Soufis ne présuppose nullement une voie de *bhakti*, pas plus que l'emploi de ce dernier terme par les Védantins shivaïtes n'implique une perspective dualiste de *Vaishnava.*

2. La dimension gnostique — et nous entendons ce mot toujours dans son sens étymologique et intemporel — apparaît d'une façon aussi nette que possible dans ce passage de l'Évangile selon Thomas, récemment découvert : le Christ, après avoir

Tout le Christianisme s'énonce dans la doctrine trinitaire, et celle-ci représente fondamentalement une perspective d'union ; elle envisage l'union déjà *in divinis* : Dieu préfigure dans sa nature même les rapports entre Lui-même et le monde, rapports qui, du reste, ne deviennent « externes » qu'en mode illusoire.

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, la religion chrétienne met l'accent sur le contenu « phénoménal » de la foi plutôt que sur la qualité intrinsèque et transformante de celle-ci ; nous disons « plutôt » et nous parlons d' « accent », afin d'indiquer qu'il ne s'agit pas ici d'une définition inconditionnelle ; la Trinité n'est pas d'ordre phénoménal, mais elle est néanmoins fonction du phénomène christique. Dans la mesure où l'objet de la foi est « principiel », il coïncide avec la nature « intellectuelle » ou contemplative de la foi [1] ; dans la mesure où le contenu de la foi est « phénoménal », la foi sera « volitive ». Le Christianisme est *grosso modo* une voie « existentielle » [2], — « intellectualisée » dans la gnose, — tandis que l'Islam au contraire est une voie « intellectuelle phénoménalisée », ce qui signifie qu'il est intellectuel *a priori*, d'une manière indirecte ou directe suivant qu'il s'agit de *sharî'ah* ou de *haqîqah* ;

parlé aux Apôtres, sort avec saint Thomas et lui dit trois mots, ou trois paroles. Quand Thomas revient seul, les autres disciples le pressent de questions ; il leur dit que, s'il leur confiait une seule de ces paroles, ils le lapideraient, et qu'alors du feu jaillirait des pierres pour les dévorer.

1. C'est ce qu'on exprime en disant que l'âme, dès sa naissance, est « chrétienne » — ou « musulmane », suivant les religions — et que ce sont les hommes qui la détournent, le cas échéant, de sa foi innée, ou qui au contraire la « confirment ». On pensera ici au « souvenir » platonicien.

2. Fondé sur l'élément *Sat* (« Etre ») des Védantins et non directement sur l'élément *Chit* (« Conscience »), bien que le *Logos* relève intrinsèquement de ce second élément, ce qui ouvre la dimension gnostique. L'Intellect est devenu phénomène afin que le phénomène devienne Intellect.

le Musulman, fort de sa conviction unitaire, — ou la certitude coïncide au fond avec la substance même de l'intelligence et partant avec l'Absolu [1], — voit volontiers des tentations « associatrices » *(shirk, mushrik)* dans les phénomènes, tandis que le Chrétien, centré comme il l'est sur le fait christique et les miracles qui en découlent essentiellement, éprouve une méfiance innée à l'égard de l'intelligence — qu'il réduit volontiers à la « sagesse selon la chair » en l'opposant à la charité paulinienne — et de ce qu'il croit être les prétentions de l' « esprit humain ».

Maintenant, si au point de vue « réalisation » ou « voie », le Christianisme opère avec l' « amour de Dieu », — en réponse à l'amour divin pour l'homme, Dieu étant « Amour » lui-même, — l'Islam, lui, procédera moyennant la « sincérité de la foi unitaire », ainsi que nous l'avons vu précédemment ; et l'on sait que cette foi doit impliquer toutes les conséquences résultant logiquement de son contenu, lequel est l'Unité ou l'Absolu. Il y a, tout d'abord, *el-imân*, l'acceptation de l'Unité par l'intelligence ; ensuite — puisque nous existons individuellement et collectivement — *el-islâm*, la soumission de la volonté à l'Unité ou à l'idée d'Unité ; ce second élément se réfère à l'Unité en tant qu'il est une synthèse sur le plan du multiple ; il y a enfin *el-ihsân*, lequel déploie ou approfondit les deux éléments précédents jusque dans leurs conséquences ultimes. Sous son influence, *el-imân* devient « réalisation » ou « certitude vécue », — le « connaître » devenant « être », — tandis qu'*el-islâm*, au lieu de se borner à un nombre défini d'attitudes prescrites, englobera tous les plans de notre nature ; *a priori*, la foi et la soumission ne sont guère que des attitudes symboliques, mais néanmoins efficaces sur leur plan.

1. Mais il va sans dire que cette définition vaut pour toute gnose.

En vertu de l'*ihsân*, l'*imân* devient gnose ou « participation » à l'Intelligence divine, et l'*islâm*, « extinction » dans l'Etre divin ; comme la participation au Divin est un mystère, nul n'a le droit de se proclamer *mu'min* (« croyant », possédant l'*imân*), mais on peut parfaitement se dire *muslim* (« soumis », se conformant à l'*islâm*) ; l'*imân* est un secret entre le serviteur et le Seigneur, comme l'*ihsân* qui en détermine le degré *(maqâm)* ou le « secret » *(sirr)*, l'ineffable réalité. Dans la foi unitaire — à conséquences totales — comme dans l'amour total de Dieu, il s'agit d'échapper, soit à la multiplicité dispersante et mortelle de tout ce qui, étant « autre que Lui », n'est pas ; il faut échapper au péché, parce que celui-ci implique un amour pratiquement « total » pour la créature ou le créé, donc détourné du Dieu-Amour et dilapidé pour ce qui est au-dessous de notre personnalité immortelle. Il y a là un critère qui montre bien le sens des religions et des sagesses : c'est la « concentration » en fonction de la vérité et en vue de la redécouverte, au-delà de la mort et de ce monde de mort, de tout ce que nous aimions ici-bas ; mais tout ceci est caché pour nous dans un point géométrique qui nous apparaît tout d'abord comme un total appauvrissement, et qui l'est dans un certain sens relatif et par rapport à notre monde de richesse trompeuse, de segmentation stérile en mille facettes ou mille reflets. Le monde est un mouvement qui porte déjà en lui-même le principe de son épuisement, un déploiement qui manifeste partout les stigmates de son étroitesse, et dans lequel la Vie et l'Esprit se sont égarés, non pas par un hasard absurde, mais parce que cette rencontre entre l'Existence inerte et la Conscience vive est une possibilité, donc quelque chose qui ne peut pas ne pas être, et qui est posé par l'infinitude même de l'Absolu.

Quelques mots sur la priorité de la contemplation s'imposent ici. L'Islam, on le sait, définit cette fonction suprême de l'homme par le *hadîth* sur *l'ihsân*, lequel ordonne d' « adorer *Allâh* comme si tu le voyais », étant donné que « si tu ne le vois pas, Lui pourtant te voit » ; le Christianisme de son côté énonce tout d'abord l'amour total de Dieu et ensuite l'amour du prochain ; ce second amour — il faut y insister dans l'intérêt du premier — ne saurait être total, puisque l'amour de nous-mêmes ne l'est pas ; l'homme — *ego* ou *alter* — n'est pas Dieu [1]. Quoi qu'il en soit, il résulte de toutes les définitions traditionnelles de la fonction suprême de l'homme, que celui qui est capable de contemplation n'a nul droit de la négliger, qu'il est au contraire « appelé » à s'y consacrer, c'est-à-dire qu'il ne pèche ni contre Dieu ni contre le prochain — pour dire le moins — en suivant l'exemple évangélique de Marie et non celui de Marthe, car la contemplation contient l'action et non inversement ; si l'action peut s'opposer en fait à la contemplation, elle ne s'y oppose pourtant pas en principe, pas plus qu'elle ne s'impose en dehors du nécessaire ou des devoirs d'état. Il ne faut pas, dans l'humilité, abaisser avec nous-mêmes des choses qui nous dépassent, car alors notre vertu perd toute sa valeur et tout son sens ; réduire la spiritualité à un « humble » utilitarisme — donc à un matérialisme larvé — est une injure faite à Dieu, d'une part parce qu'on semble dire que Dieu ne mérite pas qu'on s'en préoccupe trop exclusivement, et d'autre part parce qu'on relègue ce don divin qu'est l'intelligence au rang des choses superflues.

A part cela, et sur une échelle plus vaste, il importe

1. Quant au *hadîth* mentionné, il ne reste pas muet sur la charité humaine puisque, avant de définir l'*ihsân*, il définit l'*islâm* qui consiste, entre autres, « à verser la dîme » *(zakâh)*.

de comprendre que le « point de vue métaphysique » est synonyme d' « intériorité » : la métaphysique n'est « extérieure » à aucune forme de spiritualité, il est donc impossible de considérer une chose à la fois métaphysiquement et de l'extérieur ; du reste, ceux qui revendiquent pour eux-mêmes le principe extra-intellectuel selon lequel toute compétence possible dériverait exclusivement d'une participation pratique, ne se privent pas de légiférer « intellectuellement » et « en pleine connaissance de cause »[1] sur des formes de spiritualité auxquelles ils ne participent en aucune manière.

L'intelligence peut être l'essence d'une voie sous condition d'une mentalité contemplative et d'une pensée fondamentalement non-passionnelle ; un exotérisme ne saurait en tant que tel constituer cette voie, mais il peut, comme c'est le cas de l'Islam, y prédisposer par sa perspective foncière, sa structure et son climat. Au point de vue strictement sharaïte, l'intelligence se réduit, pour l'Islam, à la responsabilité ; vu sous cet angle, tout homme responsable est intelligent, c'est-à-dire qu'on définit l'homme responsable sous le rapport de l'intelligence et non pas sous celui de la liberté volitive seulement[2].

1. En prétendant par exemple que l'Absolu des Védantins ou des Soufis n'est qu'un absolu « naturel » (?), « sans vie » et par conséquent « trompeur », etc.

2. « Ils diront : Si nous avions écouté, ou si nous avions compris (*na'qilu*, avec l'intelligence : *'aql*), nous ne serions pas parmi les hôtes du brasier » (*Koran*, LXVII, 10). — L'appréciation islamique de l'intelligence transparaît entre autres dans ce *hadîth* : « Notre Seigneur Jésus a dit : Il ne m'a pas été impossible de ressusciter les morts, mais il m'a été impossible de guérir les sots. »

Nous avons vu au début de ce livre que l'Islam se fonde sur la nature des choses en ce sens qu'il voit la condition du salut dans notre déiformité, à savoir dans le caractère total de l'intelligence humaine, puis dans la liberté de la volonté et enfin dans le don de la parole, à condition que ces facultés véhiculent respectivement — grâce à une intervention divine « objective » — la certitude, l'équilibre moral et l'oraison unitive ; nous avons vu également que ces trois modes de déiformité et leurs contenus sont représentés dans la tradition islamique — *grosso modo* — par le ternaire *Imân-Islâm-Ihsân* (« Foi-Loi-Voie »). Or parler d'une déiformité, c'est se rapporter à des caractères propres à la Nature divine, et en effet, Dieu est « Lumière » *(Nûr)* [1], « Vie » *(Hayât)* ou « Volonté » *(Irâdah)* et « Parole » *(Kalâm, Kalimah)* ; cette Parole, c'est le mot créateur *kun* (« sois » !) [2] ; mais ce qui chez Dieu est puissance créatrice, sera chez l'homme puissance transformante et déifiante ; si la Parole divine crée, la parole humaine qui lui répond — la « mention » d'*Allâh* — ramène à Dieu. La Parole divine, d'abord crée, et ensuite révèle ; la parole humaine, d'abord transmet et ensuite transforme ; elle transmet la vérité et, s'adressant à Dieu, transforme et déifie l'homme ; à la Révélation divine correspond la transmission humaine, et à la Création, la déification. La parole n'a pour fonction, chez l'homme, que la transmission de la vérité et la déification ; elle est, soit discours véridique, soit prière [3].

1. La « Conscience » infinie, libre de toute objectivation.

2. D'où le mot *kawn*, le « monde », « ce qui existe ». *El-kawn el-kabîr* est le macrocosme, *el-kawn eç-çaghîr* le microcosme.

3. « Que votre langage soit : cela est, cela est ; cela n'est pas, cela n'est pas ; ce qu'on dit de plus vient du Mal. » (*Matth.* V, 37). — Ceci est à rapprocher de la « sincérité » *(ikhlâç)* qui est l'essence même de l'*Ihsân*, suivant cette définition traditionnelle : « La vertu agissante (l'actualisation spirituelle, *el-ihsân*), c'est que tu

Nous aimerions résumer toute cette doctrine en quelques mots : pour pouvoir comprendre le sens du Koran en tant que sacrement, il faut savoir qu'il est le prototype incréé du don de la parole, qu'il est l'éternelle Parole de Dieu *(kalâmu 'Llâh)*, et que l'homme et Dieu se rencontrent dans le discours révélé, dans le *Logos* ayant assumé la forme différenciée du langage humain, afin que l'homme, à travers ce langage, retrouve la Parole indifférenciée et salvatrice de l'Éternel. Tout ceci explique l'immense pouvoir salvifique de la parole « théophore », sa capacité de véhiculer une puissance divine et d'anéantir une légion de péchés [1].

Le second fondement de la voie, avons-nous dit au début de ce chapitre, est la concentration contemplative ou opérative, ou l'oraison sous toutes ses formes et à tous les degrés. Le support de cette concentration — ou de l'oraison quintessentielle — est dans l'Islam la « mention » ou le « souvenir » *(dhikr)* [2], qui s'étend de la récitation totale du

adores Dieu comme si tu le voyais, et si tu ne le vois pas, Lui pourtant te voit. » La parole véridique est le symbole même de l'intention droite, qui dans l'Islam est tout. « Conduis-nous sur la voie droite » *(eç-çirât el-mustaqîm)*, dit la *Fâtihah*.

1. « Et Adam reçut de son Seigneur des paroles » (*Koran*, I, 38). — Le « Verbe », dans une certaine théologie trinitaire, représente la « Connaissance » qu'a l' « Etre » de lui-même. « Car le Père est plus grand que moi » (*Jean*, XIV, 28) : l'Etre en soi est plus grand que le pôle « Conscience », bien que celui-ci soit réellement l'Etre, dans sa nature intrinsèque. L'Etre a d'ailleurs également un aspect de « Conscience » vis-à-vis du Sur-Etre, en ce sens qu'il en cristallise les potentialités distinctivement en vue de leur manifestation ; mais le Sur-Etre n'en est pas moins le suprême « Soi », dont l'infinie Connaissance est indifférenciée en raison de son infinitude même.

2. « Celui qui Me mentionne en lui-même *(fî nafsihi)*, Je le mentionne en Moi-même, et celui qui Me mentionne dans une assemblée, Je le mentionne dans une assemblée meilleure que la sienne » *(Hadîth qudsî)*. L'assemblée « meilleure » est celle du Ciel. — Selon un autre *hadîth* de la même catégorie, « Je tiens compagnie *(Innî jâlis)* à celui qui Me mentionne ».

Koran jusqu'au souffle mystique symbolisant le *hâ* final du Nom *Allâh* ou le *hâ* initial du Nom *Hua*, « Lui ». Tout ce qui peut se dire du Nom divin, — par exemple, que « toute chose sur terre est maudite, sauf le souvenir d'*Allâh* », ou que « rien n'éloigne autant de la Colère d'*Allâh* que ce souvenir », — tout ceci peut se dire également du cœur et de l'intellect [1], et par extension, de l'intellection métaphysique et de la concentration contemplative. Dans le cœur, nous sommes unis à l'Etre pur, et dans l'intellect, à la Vérité totale, les deux choses coïncidant dans l'Absolu [2].

La concentration apparaît, dans l'Islam, comme la « sincérité » de l'oraison ; celle-ci n'est pleinement valide qu'à condition d'être sincère, et c'est cette sincérité — donc, en fait, cette concentration — qui « ouvre » le *dhikr*, c'est-à-dire qui lui permet d'être simple tout en ayant un effet immense [3]. A l'objection que l'oraison jaculatoire est chose facile et extérieure, qu'elle ne saurait effacer mille péchés ni avoir la valeur de mille bonnes actions, la tradition répond que du côté humain tout le mérite est, d'abord dans l'intention qui nous fait prononcer l'oraison, — sans cette intention, nous ne la prononcerions pas, — et ensuite dans notre recueillement, donc dans notre « présence » en face de la Présence de Dieu ; mais que ce mérite n'est rien au regard de la grâce.

Le « souvenir de Dieu » est en même temps l'oubli

1. « Le Ciel et la terre ne peuvent Me contenir, mais le cœur de mon serviteur croyant Me contient » *(Hadîth qudsî)*.

2. « O heureux homme — chante Djâmî — dont le cœur a été illuminé par l'invocation *(dhikr)*, à l'ombre de laquelle l'âme charnelle a été vaincue, la pensée de la multiplicité chassée, l'invocant *(dhâkir)* transformé en l'invocation, et l'invocation en l'Invoqué *(madhkûr)!* »

3. A l' « effort d'actualisation » *(istihdâr)* du serviteur répond la « présence » *(hudûr)* du Seigneur.

de soi ; inversement, l'*ego* est une sorte de cristallisation de l'oubli de Dieu. Le cerveau est comme l'organe de cet oubli [1], il est comme une éponge remplie des images de ce monde de dispersion et de lourdeur et aussi des tendances à la fois dispersantes et durcissantes de l'*ego*. Le cœur, lui, est le souvenir latent de Dieu, caché au tréfonds de notre « moi » ; l'oraison, c'est comme si le cœur, monté à la surface, venait prendre la place du cerveau, désormais endormi, d'un saint sommeil qui unit et allège, et dont la trace la plus élémentaire dans l'âme est la paix. « Je dors, mais mon cœur veille [2]. »

Si Ibn Arabî et d'autres exigent — conformément au Koran et à la Sounna — de « se pénétrer de la majesté d'*Allâh* » avant et pendant la pratique du *dhikr*, il s'agit là, non pas simplement d'une attitude révérentielle ayant sa racine dans l'imagination et le sentiment, mais d'une conformation de tout notre être au « Moteur immobile », c'est-à-dire en somme d'un retour à notre archétype normatif, à la pure substance adamique « faite à l'image de Dieu » ; et ceci est directement en rapport, du reste, avec la dignité, dont le rôle apparaît clairement dans les fonctions sacerdotales et royales : le prêtre et le roi se tiennent devant l'Etre divin, au-dessus du peuple, et ils sont en même temps « quelque chose de Dieu », si l'on peut dire. En un certain sens, la dignité du *dhâkir* — de l'orant — rejoint l' « image » qu'assume à son égard la Divinité, ou autrement dit, cette dignité — ce « saint silence » ou ce « non-agir » — est l'image même du divin

1. L'homme déchu est par définition « oubli » ; la voie sera par conséquent le « souvenir ». Un proverbe arabe, qui se fonde sur le rapport phonétique entre les mots *nasiya* (« oublier ») et *insân* (« homme »), dit que « le premier être oublieux *(awwalu nâsin)* fut le premier homme » *(awwalu 'nnâs)*.

2. Le Prophète a dit : « Protège Dieu dans ton cœur, alors Dieu te protègera. »

Principe. Le Bouddhisme en offre un exemple particulièrement concret : l'image sacramentelle du Bouddha est à la fois « forme divine » et « perfection humaine », elle marque la jonction entre le terrestre et le céleste. Mais tout ceci ne concerne que la seule oraison contemplative, celle qui précisément est en cause quand il s'agit du *dhikr* des Soufis.

Le Nom *Allâh*, qui est la quintessence de toutes les formules koraniques possibles, comporte deux syllabes reliées par le *lam* redoublé ; celui-ci est comme la mort corporelle qui précède l'au-delà et la résurrection, ou comme la mort spirituelle qui inaugure l'illumination et la sainteté, et cette analogie se laisse étendre à l'univers, en un sens soit ontologique soit cyclique : entre deux degrés de réalité, qu'on les envisage sous le rapport de leur enchaînement ou, le cas échéant, sous celui de leur succession, il y a toujours une sorte d'extinction [1] ; c'est ce qu'exprime également le mot *illâ* (« si ce n'est ») dans la *Shahâdah* [2]. La première syllabe du Nom se réfère, suivant une interprétation qui s'impose, au monde et à la vie en tant que manifestations divines, et la seconde à Dieu et à l'au-delà ou à l'immortalité ; alors que le Nom commence par une sorte de hiatus entre le silence et l'élocution (la *hamzah)*, telle une *creatio ex nihilo*, il se termine par le souffle illimité qui débouche symboliquement dans l'Infini, — c'est-à-dire que le *hâ* final marque la « Non-Dualité » surontologique [3], — et

1. Dans la prière canonique de l'Islam, laquelle comporte des phases d'abaissement et de relèvement, — ou plus précisément d'inclinaison et de redressement, puis de prosternation et de repos, — les premières se réfèrent à la mort ou à l' « extinction », et les secondes à la résurrection ou à l'immortalité, la « permanence » ; le passage d'une phase à l'autre est marqué par le *takbîr* : « Dieu est plus grand » *(Allâhu akbar)*.

2. C'est la « porte étroite » de l'Évangile.

3. C'est ce qu'exprime cette formule : « *Allâh* n'est ni Lui-

cela indique qu'il n'y a pas de symétrie entre le néant initial des choses et le Non-Etre transcendant. Le Nom *Allâh* embrasse donc tout ce qui « est »[1], de l'Absolu jusqu'au moindre grain de poussière, tandis que le Nom *Hua*, « Lui », qui « personnifie » le *hâ* final, indique l'Absolu comme tel, dans son ineffable transcendance et dans son inviolable mystère.

Il y a nécessairement dans les Noms divins eux-mêmes une garantie d'efficacité. Dans l'Amidisme[2], la certitude salvifique de la pratique incantatoire dérive du « vœu originel » d'Amida ; mais cela revient à dire, au fond, que dans toute pratique analogue dans d'autres formes traditionnelles, cette certitude dérive du sens même que comporte le *mantram* ou le Nom divin. Ainsi, si la *Shahâdah* comporte la même grâce que le « vœu originel »[3], c'est en vertu de son contenu même : c'est parce qu'elle est la formulation par excellence de la Vérité, et que la Vérité délivre de par sa nature ; s'identifier à la Vérité, l'infuser dans notre être et transférer notre être en elle, c'est échapper à l'empire de l'erreur et de la malice. Or la *Shahâdah* n'est autre que l'extériorisation doctrinale du Nom *Allâh* ; elle correspond strictement au *Eheieh asher Eheieh* du Buisson ardent dans la Thora. C'est par de telles formules

même ni autre que Lui » *(Allâhu lâ hua wa-lâ ghairuhu)*. Cette proposition s'applique également, dans un sens différent, aux qualités *(çifât)* de Dieu.

1. *El-ulûhiyah* — l' « Allâhité » — se définit en effet comme la « somme des mystères de la Réalité » *(jumlatu haqâ'iq al-Wujûd)*.

2. Nous employons ce terme dérivé du japonais parce qu'il désigne conventionnellement, en Occident, un Bouddhisme incantatoire qui était chinois avant de devenir japonais, et indien avant de devenir chinois. N'empêche que c'est au Japon qu'il a connu une extraordinaire floraison.

3. Nous pourrions en dire autant des Noms de Jésus et de Marie et des prières jaculatoires les contenant.

que Dieu annonce « qui il est », donc ce que signifie son Nom, et c'est pour cela que de telles formules — de tels *mantrams* — sont autant de Noms de Dieu [1].

Nous venons de dire que la signification du Nom *Allâh* est que *lâ ilaha illâ 'Llâh*, c'est-à-dire : que la manifestation cosmique est illusoire et que le Principe métacosmique seul est réel. Pour plus de clarté, il nous faut répéter ici une *haqîqah* que nous avons effleurée dans notre chapitre sur le Koran : puisqu'au point de vue de la manifestation — qui est le nôtre en tant que nous existons — le monde possède incontestablement une certaine réalité, il faut que la vérité le concernant positivement soit elle aussi incluse dans la première *Shahâdah* ; or elle l'est sous la forme de la seconde *Shahâdah* — *Muhammadun Rasûlu 'Llâh* — laquelle surgit du mot *illâ* (« si ce n'est ») de la première et signifie que la manifestation a une réalité relative qui reflète le Principe. Ce témoignage oppose à la négation totale des choses transitoires — des « accidents » si l'on veut — une affirmation relative, celle de la manifestation en tant que reflet divin, ou autrement dit, du monde en tant que manifestation divine. *Muhammad* est le monde envisagé sous le rapport de la perfection ; *Rasûl* indique le rapport de causalité et rattache ainsi le monde à Dieu. Quand l'intellect se place au niveau de la Réalité absolue, la vérité relative est comme absorbée par la vérité totale : au point de vue des symboles verbaux, elle se trouve alors comme retirée dans ce « conditionnel » métaphysique qu'est le mot *illâ*. Comme il n'y a rien hormis *Allâh*, le monde aussi doit être compris en Lui et ne peut être « autre que Lui » *(ghairuhu)* : c'est pour cela que la manifestation « est le Principe » en tant que celui-ci est

1. La *Shahâdah* est en effet considéré comme un « Nom divin ».

« l'Extérieur » *(Ezh-Zhâhir)*, le Principe en tant que tel étant « l'Intérieur » *(El-Bâtin)*. C'est ainsi que le Nom *Allâh* comprend tout ce qui est, et dépasse tout ce qui est [1].

Afin de préciser la position de la formule de consécration (la *Basmalah*) dans cet ensemble de rapports, nous ajouterons ce qui suit : de même que la seconde *Shahâdah* surgit de la première, — du mot *illâ* qui est à la fois « isthme » ontologique et axe du monde, — de même la *Basmalah* surgit du *lam* redoublé au milieu du Nom *Allâh* [2] ; mais tandis que la seconde *Shahâdah* — le témoignage sur le Prophète — marque un mouvement ascendant et libérateur, la *Basmalah* indique une descente créatrice, révélatrice ou miséricordieuse ; elle commence en effet avec *Allâh (bismi 'Llahi)* et finit avec

1. « Je persévérai dans cet exercice, jusqu'à ce que me fut révélé : « Dieu a dit de Lui-même qu'il est le Premier *(El-Awwal)* et le Dernier *(El-Akhir)*, l'Intérieur *(El-Bâtin)* et l'Extérieur *(Ezh-Zhâhir)*. » Je me défendis contre ce discours en me concentrant sur mon exercice, mais plus je fis d'efforts de le repousser, et plus il m'assaillit sans répit ; je répondis enfin : « Je comprends que Dieu est le Premier et le Dernier et l'Intérieur ; mais qu'il soit également l'Extérieur, je ne le comprends pas, car extérieurement je ne vois que l'univers. » Je reçus cette réponse : « Si Dieu voulait désigner par le mot « l'Extérieur » autre chose que l'existence visible, celle-ci ne serait pas extérieure, mais intérieure ; mais je te dis : il (Dieu) est l'Extérieur ! » A ce moment-là, je réalisai subitement la vérité qu'il n'y a pas d'existence en dehors de Dieu, et que l'univers n'est rien hormis Lui... » (Les *Rasâ'il* du Sheikh Mûlay El-Arabî Ed-Darqâwî).

2. Les quatre mots de la *Basmalah (Bismi 'Llahi 'Rrahmâni 'Rrahîm)* sont représentés comme quatre fleuves du Paradis surgissant sous le trône de Dicu, lequel est *Er-Rûh*. Le *lam* dans le Nom suprême et l'*illâ* dans le Témoignage correspondent au « trône » en ce sens qu'ils « inaugurent », l'un la syllabe *Lâh* et l'autre le Nom *Allâh*, donc les « dimensions de transcendance ». Nous donnons ces précisions — qui résultent de la nature des choses — afin de montrer, en connection avec les pratiques incantatoires et les doctrines sapientielles, comment les énonciations ou symboles de base véhiculent tout le Message divin, un peu comme un cristal synthétise tout l'espace.

Rahîm, alors que la seconde *Shahâdah* commence avec *Muhammad* et finit avec *Allâh (rasûlu 'Llâh)*. La première *Shahâdah* — avec la seconde qu'elle porte en elle-même — est comme le contenu ou le message de la *Basmalah* ; mais elle en est aussi le principe, car le Nom suprême « signifie » la *Shahâdah* dès qu'on l'envisage en mode distinctif ou discursif ; dans ce cas, on peut dire que la *Basmalah* surgit de l'*illâ* divin. La *Basmalah* se distingue de la *Shahâdah* par le fait qu'elle marque une « sortie », indiquée par les mots « au Nom de » *(bismi)*, tandis que la *Shahâdah* est, soit « contenu » divin, soit « message » : elle est soit le soleil, soit l'image du soleil, mais non le rayon, bien qu'on puisse la concevoir aussi, à un autre point de vue, comme une « échelle » reliant le « néant » cosmique à la Réalité pure.

Dans le *hadîth* suivant : « Celui qui invoque Dieu au point que ses yeux débordent par crainte et que la terre est inondée de ses larmes, Dieu ne le punira pas au Jour de la Résurrection », — dans ce *hadîth* il est question, non pas exclusivement du don des larmes ni de *bhakti*, mais avant tout de la « liquéfaction » de notre durcissement post-édénique, fusion ou solution dont les larmes — parfois la neige fondante — fournissent le symbole traditionnel. Mais il n'est pas interdit de poursuivre l'enchaînement des images-clefs, de s'arrêter, par exemple, au symbolisme des yeux, en tenant compte du fait que l'œil droit correspond au soleil, à l'activité, à l'avenir, et l'œil gauche à la lune, au passé, à la passivité : ce sont là deux dimensions de l'*ego*, se référant, la première à l'avenir en tant que levain d'illusion, et la seconde au passé en tant qu'accumulation d'expériences « égoïsantes » ; autrement dit, le passé de l'*ego* comme son avenir — ce que nous sommes et ce que nous voulons devenir ou posséder — doivent « fondre » dans le présent fulgurant d'une

contemplation transpersonnelle, d'où la « crainte » *(khashyah)* exprimée dans le *hadîth* cité. « Ses yeux débordent » *(fâdhat 'aynâhu)* et « la terre est inondée » *(yuçîbu 'l-ardh)* : il y a une liquéfaction intérieure et une autre extérieure, celle-ci répondant à celle-là ; quand l'*ego* est « liquéfié », le monde externe — dont il est tissé dans une large mesure — paraît entraîné dans le même processus d'alchimie, en ce sens qu'il devient « transparent » et que le contemplatif voit Dieu partout, ou voit tout en Dieu.

Considérons maintenant l'oraison sous l'angle le plus général : l'appel à Dieu, pour être parfait ou « sincère », doit être fervent, de même que la concentration, pour être parfaite, doit être pure ; au niveau de la piété émotive, la clef de la concentration est la ferveur. A la question de savoir comment l'homme échappe à la tiédeur et réalise la ferveur ou la concentration, il faut répondre que le zèle dépend de la conscience que nous avons de notre but ; l'homme indifférent ou paresseux sait se hâter quand un danger le menace ou quand un objet agréable le séduit [1], ce qui revient à dire que le motif du zèle peut être soit la crainte, soit l'amour. Mais ce motif peut être également — et *a fortiori* — la connaissance ; elle aussi — dans la mesure où elle est réelle — nous fournit des raisons suffisantes

1. « Heureux ceux qui auront cru et qui n'auront point vu », dit l'Évangile, et nous trouvons le même sens dans le *hadîth* de l'*ihsân* : « ... Et si tu ne le (Dieu) vois pas, Lui pourtant te voit. » La gnose, loin de vouloir abolir ces enseignements, les situe sur un terrain quelque peu différent, car il n'y a pas seulement la différence entre l'ignorance terrestre — nécessitant une « foi » — et la connaissance céleste, il y a aussi celle entre le savoir doctrinal et la réalisation unitive ; le savoir n'est nullement « aveugle » en soi, mais il l'est au regard de la réalisation « en profondeur ».

pour l'ardeur, sans quoi il faudrait admettre que l'homme — tout homme — n'est capable d'agir que sous l'empire de menaces ou de promesses, ce qui est certainement vrai pour les collectivités, mais non pas pour tous les individus.

Le fait même de notre existence est une prière et nous oblige à la prière, si bien que nous pourrions dire : je suis, donc je prie ; *sum ergo oro.* L'existence est chose ambiguë, et il en résulte qu'elle nous oblige à la prière de deux façons : premièrement par sa qualité d'expression divine, de mystère coagulé et segmenté, et deuxièmement par son aspect inverse d'enchaînement et de perdition, si bien que nous devons « penser à Dieu » non seulement parce que, étant hommes, nous ne pouvons pas ne point nous rendre compte du fond divin de l'existence, — pour autant que nous sommes fidèles à notre nature, — mais aussi parce que nous sommes obligés du même coup de constater que nous sommes fondamentalement plus que l'existence et que nous vivons en exilés dans une maison qui brûle [1]. D'une part, l'existence est une vague de joie créatrice, toute créature loue Dieu ; exister, c'est louer Dieu, que nous soyons des cascades, des arbres, des oiseaux ou des hommes ;

1. Comme l'existence, le feu est chose ambiguë, car il est à la fois lumière et chaleur, divinité et enfer. Dans notre livre *Castes et races*, nous nous sommes référés incidemment à une théorie hindoue selon laquelle le feu, en tant qu'il a tendance à monter et qu'il illumine, correspond à *sattwa*, tandis que l'eau, en tant qu'elle se répand horizontalement et qu'elle fertilise, est assimilable à *rajas*, la terre se rapportant alors à *tamas* par son inertie et sa force d'écrasement ; mais il va sans dire que, sous un autre rapport, le feu tient de *rajas* par sa chaleur dévorante et « passionnelle », seule la lumière correspondant à *sattwa* dans ce cas ; c'est là le ternaire, non des éléments visibles, — feu, eau et terre, — mais des fonctions sensibles du feu-soleil : luminosité, chaleur et, négativement, obscurité. La pure luminosité est froide par transcendance ; l'obscurité l'est par privation. Spirituellement parlant, les ténèbres glacent, tandis que la lumière rafraîchit.

mais d'autre part, c'est ne pas être Dieu, c'est donc fatalement s'opposer à lui sous un certain rapport ; cette existence-là nous étreint comme la tunique de Nessus. Celui qui ignore que la maison brûle, n'a aucune raison d'appeler au secours ; et de même, l'homme qui ne sait pas qu'il est en train de se noyer ne saisira pas la corde salvatrice ; mais savoir que nous périssons, c'est soit désespérer, soit prier. Savoir réellement que nous ne sommes rien, parce que le monde entier n'est rien, c'est se souvenir de « Ce qui est »[1], et se libérer par ce souvenir.

Quand un homme est victime d'un cauchemar et qu'il se met alors, en plein rêve, à appeler Dieu au secours, il se réveille infailliblement, et cela démontre deux choses : premièrement, que l'intelligence consciente de l'Absolu subsiste dans le sommeil comme une personnalité distincte, — notre esprit reste donc en dehors de nos états d'illusion, — et deuxièmement, que l'homme, quand il appelle Dieu, finira par se réveiller aussi de ce grand rêve qu'est la vie, le monde, l'*ego*. S'il est un appel qui peut briser le mur du rêve, pourquoi ne briserait-il pas aussi le mur de ce rêve plus vaste et plus tenace qu'est l'existence ?

Il n'y a, dans cet appel, aucun égoïsme, du moment que l'oraison pure est la forme la plus intime et la plus précieuse du don de soi[2]. Le vulgaire est dans

1. Dans de telles expressions, nous ne tenons pas compte de la limitation de l' « Être » ; nous employons ce mot d'une façon extrinsèque, par rapport au monde, et sans rien préjuger sur l'illimitation interne du Divin. C'est exactement ce que fait la théologie, y compris le Soufisme qui n'hésite pas à parler de l' « existence » *(wujûd)* d'*Allâh* ; c'est l'intention — évidente pour le gnostique — et non le mot à mot, qui établit le sens exigé.

2. « L'heure suprême ne viendra qu'alors qu'il n'y aura plus personne sur terre qui dise : *Allâh! Allâh !* » *(Hadîth).* — C'est en effet la sainteté et la sagesse — et avec elles l'oraison universelle et quintessentielle — qui soutiennent le monde.

le monde pour recevoir, et même s'il fait l'aumône, il vole Dieu — et se vole soi-même — dans la mesure où il croit que son don est tout ce que Dieu et le prochain peuvent lui demander ; laissant « savoir la main gauche ce que fait la droite », il attend toujours quelque chose de son ambiance, inconsciemment ou consciemment. Il faut prendre l'habitude du don intérieur, sans lequel toutes les aumônes ne sont qu'à moitié des dons ; et ce qu'on donne à Dieu, on le donne par là même à tous les hommes.

Si l'on part de l'idée que l'intellection et la concentration, ou la doctrine et la méthode, sont les bases de la voie, il convient d'ajouter que ces deux éléments ne sont valables et efficaces qu'en vertu d'une garantie traditionnelle, donc d'un « sceau » qui vient du Ciel. L'intellection a besoin de la tradition, de la Révélation fixée dans la durée et adaptée à une société, pour pouvoir se réveiller en nous, ou pour ne pas dévier, et l'oraison s'identifie à la Révélation même ou procède de celle-ci, ainsi que nous l'avons vu ; en d'autres termes, le sens de l'orthodoxie, de la tradition, de la Révélation, c'est que les moyens de réaliser l'Absolu doivent provenir « objectivement » de l'Absolu ; la connaissance ne peut surgir « subjectivement » que dans le cadre d'une formulation divine « objective » de la Connaissance.

Mais cet élément « tradition », précisément à cause de son caractère impersonnel et formel, appelle un complément de caractère essentiellement personnel et libre, à savoir la vertu ; sans la vertu, l'orthodoxie devient du pharisaïsme, subjectivement bien entendu, car son incorruptibilité objective n'est pas en cause.

Si nous avons défini la métaphysique comme le

discernement entre le Réel et le non-réel, nous définirons la vertu comme l'inversion du rapport *ego-alter* : ce rapport étant une inversion naturelle, mais illusoire, des « proportions » réelles, et par là même une « chute » et une rupture d'équilibre, — car le fait que deux personnes croient être « moi » prouve qu'aucune n'a raison, sous peine d'absurdité, le « moi » étant logiquement unique, — la vertu sera l'inversion de cette inversion, donc le redressement de notre déchéance ; elle verra d'une certaine manière, relative mais efficace, le « moi-même » dans « l'autre », ou inversement. Ceci montre clairement la fonction sapientielle de la vertu : la charité, loin de se réduire à de la sentimentalité ou de l'utilitarisme, opère un état de conscience, elle vise le réel et non l'illusoire ; elle confère une vision du réel à notre « être » personnel, à notre nature volitive, et ne se borne pas à une pensée qui n'engage à rien. De même pour l'humilité : lorsqu'elle est bien conçue, elle réalise en nous la conscience de notre néant devant l'Absolu, et de notre imperfection par rapport à d'autres hommes ; comme toute vertu, elle est cause et effet à la fois. Les vertus sont, comme les exercices spirituels, — mais d'une autre manière, — des agents de fixation pour les connaissances de l'esprit [1].

Une erreur qui se produit trop facilement dans la conscience de ceux qui abordent la métaphysique par réaction contre une religiosité conventionnelle, c'est de croire que la vérité n'a pas besoin de Dieu,

1. La sentimentalité dont on entoure les vertus facilite leur falsification ; pour beaucoup, l'humilité, c'est le mépris d'une intelligence qu'on ne possède pas. Le diable s'est emparé de la charité et en a fait un utilitarisme démagogique et sans Dieu et un argument contre la contemplation, comme si le Christ avait soutenu Marthe contre Marie. L'humilité devient bassesse, et la charité, matérialisme ; en fait, cette vertu veut fournir la preuve qu'on peut se passer de Dieu.

— du Dieu personnel qui nous voit et nous entend, — ni de nos vertus d'ailleurs ; qu'elle n'a aucun rapport avec l'humain et qu'il nous suffit par conséquent de savoir que le Principe n'est pas la manifestation, et ainsi de suite, comme si ces notions nous dispensaient d'être des hommes et nous immunisaient contre les rigueurs des lois naturelles, pour dire le moins. Si le destin ne l'avait pas voulu, — et le destin ne découle pas de nos notions de doctrine, — nous n'aurions aucune science ni même aucune vie ; Dieu est dans tout ce que nous sommes, lui seul peut nous animer, nous éclairer et nous protéger. De même pour les vertus : la vérité n'a certes pas besoin de nos qualités personnelles, elle peut même se situer au-delà de nos destins, mais nous avons besoin de la vérité et nous devons nous plier à ses exigences, qui ne sont pas exclusivement mentales [1] ; comme nous existons, notre être — quel que soit le contenu de notre esprit — doit s'accorder sur tous les plans avec son principe divin. Les vertus kataphatiques, donc quelque peu « individualistes », sont les clefs des vertus apophatiques, et celles-ci sont inséparables de la gnose ; les vertus témoignent de la beauté de Dieu. Il est illogique et pernicieux — pour soi-même comme pour d'autres — de penser la vérité et d'oublier la générosité.

Peut-être conviendrait-il de préciser ici que nous appelons « apophatiques » les vertus qui ne sont pas les « productions » de l'homme, mais qui au contraire rayonnent de la nature de l'Etre : elles préexistent par rapport à nous, si bien que notre rôle à leur égard sera d'enlever ce qui s'oppose en nous à leur rayonnement, et non de les produire « positivement » ; il y a là toute la différence entre

1. « Quand on parle de Dieu sans avoir la véritable vertu, — dit Plotin, — ce ne sont là que des mots creux. » Il s'agit ici, non de simples énonciations selon l'orthodoxie, mais de paroles spontanées et censées dériver d'une connaissance directe.

l'effort individuel et la connaissance purificatrice. Il est en tout cas absurde de croire que le Soufi qui affirme dépasser telle vertu ou même toute vertu, soit dépourvu pour cela des qualités qui font la noblesse de l'homme et sans lesquelles il n'y a pas de sainteté ; la seule différence, c'est qu'il ne « vit » plus ces qualités comme « siennes », qu'il n'a donc pas conscience d'un mérite « personnel » comme c'est le cas avec les vertus ordinaires [1]. Il s'agit là d'une divergence de principe ou de nature, bien que, à un autre point de vue plus général et moins opératif, toute vertu ou même toute qualité cosmique puisse être envisagée en un sens apophatique, c'est-à-dire selon l'essence ontologique des phénomènes ; c'est ce qu'expriment à leur manière les hommes pieux quand ils attribuent leurs vertus à la seule grâce de Dieu.

Conformément aux injonctions koraniques, le « souvenir de Dieu » exige les vertus fondamentales et — en fonction de celles-ci — les actes de vertu qui s'imposent suivant les circonstances. Les vertus fondamentales et universelles, qui sont inséparables de la nature humaine, sont l'humilité ou l'effacement ; la charité ou la générosité ; la véracité ou la sincérité, dont l'impartialité ; puis la vigilance ou la persévérance ; le contentement ou la patience ; et enfin cette « qualité d'être » qu'est la piété unitive, la plasticité spirituelle, la disposition à la sainteté [2].

1. Ibn 'Atâ-Illâh dit dans ses *Hikam* : « Si tu ne pouvais L'atteindre qu'après l'élimination de toutes tes tares et l'extinction de ton égoïsme, tu ne L'atteindrais jamais. Mais s'il (Dieu) veut te conduire à Lui, il recouvre tes qualités avec ses qualités et tes caractères avec ses caractères, et t'unit à Lui en vertu de ce qui te revient de sa part, et non à cause de ce qui Lui revient de ta part. »

2. Cette énumération, dont on trouvera différentes versions dans nos précédents ouvrages, est une synthèse que nous déduisons de la nature des choses. Le Soufisme présente des vertus diverses classifications et y distingue des ramifications fort sub-

Tout ce qui précède permet de faire comprendre le sens des vertus et des lois morales, celles-ci étant des styles d'action conformes à telles perspectives spirituelles et à telles conditions matérielles et mentales, et les vertus représentant au contraire des beautés intrinsèques s'insérant dans ces styles et se réalisant à travers eux. Toute vertu et toute morale est un mode d'équilibre, ou plus précisément une manière de participer, et serait-ce au détriment d'un équilibre extérieur et faux, à l'Équilibre universel ; en restant au centre, l'homme échappe aux vicissitudes de la périphérie mouvante ; c'est le sens du « non-agir » taoïste. La morale est une façon d'agir, mais la vertu, elle, est une manière d'être, — une manière d'être tout à fait soi-même, au-delà de l'*ego*, ou d'être simplement ce qui est [1]. Nous pourrions aussi nous exprimer de la façon suivante : les morales sont les cadres des vertus en même temps que leurs applications aux collectivités ; la vertu de la collectivité est son équilibre déterminé par le Ciel. Les morales sont diverses, mais la vertu, telle que nous venons de la définir, est partout la même, parce que l'homme est partout l'homme. Cette unité morale du genre humain va de pair avec son unité intellectuelle : les perspectives et les dogmes diffèrent, mais la vérité est une.

tiles ; il insiste évidemment aussi sur l'apophatisme des vertus surnaturelles et voit dans ces concomitances de l'Esprit autant de « stations » *(maqâmat)*. La nature nous fournit beaucoup d'images des vertus et aussi des manifestations de l'Esprit : la colombe, l'aigle, le cygne et le paon reflètent respectivement la pureté, la force, la paix contemplative, la générosité spirituelle ou le déploiement de grâces.

1. D'après saint Thomas d'Aquin, « la vérité est le but ultime de tout l'univers et la contemplation de la vérité est l'activité essentielle de la sagesse... Les vertus, de par leur nature, ne font pas nécessairement partie de la contemplation, mais elles en sont une condition indispensable. »

Un autre élément fondamental de la voie est le symbolisme, qui s'affirme dans l'art sacré comme dans la nature vierge. Sans doute, les formes sensibles n'ont pas l'importance des symboles verbaux ou scripturaires, mais elles n'en possèdent pas moins, suivant les circonstances, une fonction d' « encadrement » ou de « suggestion spirituelle » fort précieuse, sans parler de l'importance rituelle de premier plan qu'elles peuvent assumer ; en outre, le symbolisme a ceci de particulier qu'il combine l'extérieur avec l'intérieur, le sensible avec le spirituel, et dépasse ainsi, en principe ou en fait, la fonction de simple « arrière-plan ».

L'art sacré est d'abord la forme visible et audible [1] de la Révélation, puis son revêtement liturgique indispensable. La forme doit être l'expression adéquate du contenu ; elle ne doit en aucun cas le contredire ; elle ne peut être abandonnée à l'arbitraire des individus, à leur ignorance et à leurs passions. Mais il faut distinguer divers degrés dans l'art sacré, donc divers niveaux d'absoluité ou de relativité [2] ; en outre, il faut tenir compte du caractère relatif de la forme comme telle. L' « impératif catégorique »

1. Par exemple, la psalmodie du Koran, qui présente divers styles, est un art ; on peut choisir entre les styles, mais on ne peut leur ajouter quoi que ce soit ; on peut psalmodier le Koran de telle façon, mais non de telle autre. Les psalmodies expriment différents rythmes de l'esprit.

2. Il y a d'abord l'art sacré au sens le plus rigoureux, tel qu'il apparaît dans le Tabernacle de Moïse, où Dieu lui-même prescrit les formes et les matériaux ; puis il y a l'art sacré qui a été développé en conformité de tel génie ethnique ; enfin, il y a les aspects décoratifs de l'art sacré, où le génie ethnique s'affirme le plus librement, mais toujours conformément à un esprit qui le transcende. Le génie n'est rien sans sa détermination par une perspective spirituelle.

qu'est l'intégrité spirituelle de la forme ne saurait empêcher que l'ordre formel est soumis à certaines vicissitudes ; le fait que les chefs-d'œuvre d'art sacré sont des expressions sublimes de l'Esprit ne doit pas nous faire oublier que, vues à partir de cet Esprit même, ces œuvres, dans leurs plus pesantes extériorisations, apparaissent elles-mêmes déjà comme des concessions au « monde » et font penser à cette parole évangélique : « Celui qui tire l'épée, périra par l'épée. » En effet, quand l'Esprit a besoin de s'extérioriser à ce point, il est déjà bien près de se perdre ; l'extériorisation comme telle porte en elle-même le poison de l'extériorité, donc de l'épuisement, de la fragilité et de la décrépitude ; le chef-d'œuvre est comme chargé de regrets, c'est déjà un « chant de cygne » ; on a parfois l'impression que l'art, par le trop-plein de ses perfections même, sert à suppléer à l'absence de sagesse ou de sainteté. Les Pères du désert n'avaient pas besoin de colonnades ni de vitraux ; par contre, les gens qui, de nos jours, méprisent le plus l'art sacré au nom du « pur esprit », sont ceux qui le comprennent le moins et qui en auraient le plus besoin [1]. Quoi qu'il en soit, rien de noble ne peut jamais se perdre : tous les trésors de l'art, comme ceux de la nature, se retrouvent parfaitement et infiniment dans la Béatitude ; l'homme qui a pleinement conscience de cette vérité ne peut pas ne pas être détaché des cristallisations sensibles en tant que telles.

Mais il y a aussi le symbolisme primordial de la nature vierge ; celle-ci est un livre ouvert, une révélation du Créateur, un sanctuaire et même, à cer-

1. L'art est toujours un critère du « discernement des esprits » : le paganisme réel se révèle dans l'allure de l'art, par exemple dans le naturalisme des Gréco-Romains et aussi, d'une façon non moins frappante, dans le gigantisme à la fois brutal et efféminé de la sculpture babylonienne. Rappelons également l'art chargé de cauchemars de l'ancien Mexique décadent.

tains égards, une voie. Les sages et les ermites ont de tous temps recherché la nature, c'est auprès d'elle qu'ils se sentaient loin du monde et proche du Ciel ; innocente et pieuse, mais néanmoins profonde et terrible, elle était toujours leur refuge. Si nous devions choisir entre le plus magnifique des temples et la nature inviolée, c'est celle-ci que nous choisirions ; la destruction de toutes les œuvres humaines ne serait rien à côté de la destruction de la nature [1]. La nature offre à la fois des vestiges du Paradis terrestre et des signes précurseurs du Paradis céleste.

Et pourtant, à un autre point de vue, on peut se demander ce qui est plus précieux, les sommets de l'art sacré en tant qu'inspirations directes de Dieu, ou les beautés de la nature en tant que créations divines et symboles [2] ; le langage de la nature est plus primordial sans doute et plus universel, mais il est moins humain que l'art et moins immédiatement intelligible ; il exige plus de connaissance spirituelle pour pouvoir délivrer son message, car les choses externes sont ce que nous sommes, non en elles-mêmes, mais quant à leur efficacité [3] ; il y a là le même rapport, ou presque, qu'entre les mytho-

1. Dans l'art extrême-oriental, qui est beaucoup moins « humaniste » que les arts de l'Occident et de l'antiquité proche-orientale, l'œuvre humaine reste profondément liée à la nature, au point de former avec celle-ci une sorte d'unité organique ; l'art sino-japonais ne comporte pas d'éléments « païens » comme c'est le cas des anciens arts méditerranéens ; il n'est jamais, dans ses manifestations essentielles, ni sentimentaliste ni creux et écrasant.

2. Faut-il préférer des œuvres telles que la Vierge hiératique de Torcello près de Venise, les niches de prière rutilantes de la mosquée de Cordoue, les images divines de l'Inde et de l'Extrême-Orient, ou la haute montagne, la mer, la forêt, le désert ? Ainsi posée, la question est objectivement insoluble, car il y a de chaque côté — dans l'art comme dans la nature — un « plus » et un « moins ».

3. Cela est vrai aussi pour l'art, mais dans une moindre mesure, précisément parce que le langage artistique passe par l'homme.

logies traditionnelles et la métaphysique pure. La meilleure réponse à ce problème est que l'art sacré, dont tel saint n'a pas « besoin » personnellement, extériorise pourtant sa sainteté, c'est-à-dire précisément ce quelque chose qui peut rendre superflu pour le saint l'extériorisation artistique [1] ; par l'art, cette sainteté ou cette sagesse est devenue miraculeusement tangible, avec toute sa *materia* humaine que la nature vierge ne saurait offrir ; en un certain sens, la vertu « dilatante » et « rafraîchissante » de la nature c'est de n'être point humaine mais angélique. Dire que l'on préfère les « œuvres de Dieu » aux « œuvres des hommes » serait toutefois simplifier le problème outre mesure, étant donné que dans l'art méritant l'épithète de « sacré », c'est Dieu qui est l'auteur ; l'homme n'est que l'instrument et l'humain n'est que l'étoffe [2].

Le symbolisme de la nature est solidaire de notre expérience humaine : si la voûte stellaire tourne, c'est parce que les mondes célestes évoluent autour de Dieu ; l'apparence est due, non seulement à notre position terrestre, mais aussi, et avant tout, à un prototype transcendant qui n'est nullement illusoire, et qui semble même avoir créé notre situation spatiale pour permettre à notre perspective spirituelle d'être ce qu'elle est ; l'illusion terrestre reflète donc une situation réelle, et ce rapport est de la plus haute importance, car il montre que ce sont les mythes — toujours solidaires de l'astronomie

1. Nous disons « qui peut rendre », non « qui doit », car l'art peut avoir pour tel saint une fonction qui échappe à l'homme ordinaire.

2. L'image du Bouddha combine de la façon la plus expressive les « catégories » dont nous avons traité ici : d'abord la connaissance et la concentration ; puis la vertu, mais absorbée, celle-ci, dans les deux éléments précédents ; ensuite la tradition et l'art, représentées par l'image elle-même, et enfin la nature, figurée par le lotus.

ptoléméenne — qui auront le dernier mot. Comme nous l'avons déjà fait remarquer en d'autres occasions, la science moderne, tout en fournissant évidemment des observations exactes, mais ignorant le sens et la portée des symboles, ne saurait contredire *de jure* les conceptions mythologiques dans ce qu'elles ont de spirituel, donc de valable ; elle ne fait que changer les données symboliques, ou autrement dit, elle détruit les bases empiriques des mythologies sans pouvoir expliquer la signification des données nouvelles. A notre point de vue, cette science superpose un symbolisme à langage infiniment compliqué à un autre, métaphysiquement tout aussi vrai mais plus humain, — un peu comme on traduirait un texte en une autre langue plus difficile, — mais elle ignore qu'elle découvre un langage et qu'elle propose implicitement un nouveau ptoléméisme métaphysique.

La sagesse de la nature se trouve maintes fois affirmée dans le Koran, qui insiste sur les « signes » de la création « pour ceux qui sont doués d'entendement », ce qui indique le rapport entre la nature et la gnose ; la voûte céleste est le temple de l'éternelle *sophia*. Le même mot « signes » *(âyât)* désigne les versets du Livre ; comme les phénomènes de la nature à la fois virginale et maternelle, ils révèlent Dieu en jaillissant de la « Mère du Livre » et en se transmettant par l'esprit vierge du Prophète [1]. L'Islam, comme l'ancien Judaïsme, est particulièrement près de la nature du fait qu'il est ancré dans l'âme nomade ; sa beauté est celle du désert et de l'oasis ; le sable est pour lui un symbole de pureté, — on l'emploie pour les ablutions quand l'eau vient à manquer, — et l'oasis préfigure le Paradis. Le symbolisme du sable est analogue à celui de la neige :

1. Nous y avons fait allusion au cours du précédent chapitre en parlant de la bénédiction mohammédienne.

c'est une grande paix qui unifie, pareille à la *Shahâdah* qui est paix et lumière et qui dissout en fin de compte les nœuds et les antinomies de l'existence, ou qui réduit, en les réabsorbant, toutes les coagulations éphémères à la Substance pure et immuable. L'Islam a surgi de la nature ; les Soufis y retournent, ce qui est un des sens de ce *hadîth* : « L'islam a commencé dans l'exil et il finira dans l'exil. » Les villes, avec leur tendance à la pétrification et avec leurs germes de corruption, s'opposent à la nature toujours vierge ; leur seule justification, et leur seule garantie de stabilité, c'est d'être des sanctuaires ; garantie toute relative, car le Koran dit : « Et il n'y a pas de ville que Nous *(Allâh)* ne détruisions, ou ne punissions pas sévèrement, avant le Jour de la résurrection » (XVII, 60). Tout ceci permet de comprendre pourquoi l'Islam a voulu maintenir, dans le cadre d'un sédentarisme inévitable, l'esprit nomade : les villes musulmanes gardent toujours l'empreinte d'une pérégrination à travers l'espace et le temps ; l'Islam reflète partout la sainte stérilité et l'austérité du désert, mais aussi, dans ce climat de mort, le débordement gai et précieux des sources et des oasis ; la grâce fragile des mosquées répète celle des palmeraies, tandis que la blancheur et la monotonie des villes ont une beauté désertique et par là même sépulcrale. Au fond du vide de l'existence et derrière ses mirages, est l'éternelle profusion de la Vie divine.

Mais revenons à notre point de départ, la vérité métaphysique en tant que fondement de la voie. Comme cette vérité relève de l'ésotérisme, — dans les traditions à polarité exo-ésotérique tout au moins, — nous devons répondre ici à la question de savoir s'il existe ou non une « orthodoxie éso-

térique » ou s'il n'y a pas là plutôt une contradiction dans les termes ou un abus de langage. Toute la difficulté, là où elle se présente, réside dans une conception trop restreinte du terme « orthodoxie » d'une part et de la connaissance métaphysique d'autre part : il faut en effet distinguer entre deux orthodoxies, l'une extrinsèque et formelle et l'autre intrinsèque et informelle ; la première se réfère au dogme, donc à la « forme », et la seconde à la vérité universelle, donc à l' « essence ». Or les deux choses sont liées dans l'ésotérisme, en ce sens que le dogme est la clef de la connaissance directe ; celle-ci une fois atteinte, la forme est évidemment dépassée, mais l'ésotérisme ne s'en rattache pas moins nécessairement à la forme qui a été son point de départ et dont le symbolisme reste toujours valable [1]. L'ésotérisme islamique par exemple ne rejettera jamais les fondements de l'Islam, même s'il lui arrive de contredire incidemment telle position ou interprétation exotérique ; nous dirons même que le Soufisme est trois fois orthodoxe, premièrement parce qu'il prend son essor dans la forme islamique et non pas ailleurs, deuxièmement parce que ses réalisations et ses doctrines correspondent à la vérité et non à l'erreur, et troisièmement parce qu'il reste toujours solidaire de l'Islam, puisqu'il se considère comme la « moelle » *(lubb)* de celui-ci et non d'une autre religion. Ibn Arabî, malgré ses audaces verbales, n'est pas devenu Bouddhiste et il n'a pas rejeté les dogmes et lois de la *sharî'ah*, ce qui revient à dire qu'il n'est pas sorti de l'orthodoxie, que ce soit celle de l'Islam ou la Vérité tout court.

Si une formulation peut paraître contredire tel point de vue exotérique, la question qui se pose

1. C'est là un des sens de cette injonction koranique : « Entrez dans les maisons par leurs portes » (II, 189). Point de *tarîqah* sans *sharî'ah*. Celle-ci est le cercle et celle-là le rayon ; la *haqîqah* est le centre.

est celle de savoir si elle est vraie ou fausse, et non si elle est « conformiste » ou « libre » ; en intellectualité pure les concepts de « liberté », d' « indépendance » ou d' « originalité » n'ont aucun sens, pas plus que leurs contraires du reste. Si l'ésotérisme le plus pur comporte la vérité totale, — c'est là sa raison d'être, — la question de l' « orthodoxie » au sens religieux ne peut se poser, évidemment ; la connaissance directe des mystères ne saurait être « musulmane » ou « chrétienne », de même que la vision d'une montagne est la vision d'une montagne, et non pas autre chose ; parler d'un ésotérisme « non-orthodoxe » n'en est pas moins absurde, car cela reviendrait à soutenir, premièrement que cet ésotérisme n'est solidaire d'aucune forme, — dans ce cas il n'a ni autorité ni légitimité, ni même aucune utilité, — et deuxièmement, qu'il n'est pas l'aboutissement initiatique ou « alchimique » d'une voie révélée, qu'il ne comporte donc aucune espèce de garantie formelle et « objective ». Ces considérations devraient faire comprendre que le parti pris de tout vouloir expliquer par des « emprunts » ou du « syncrétisme » est mal fondé, car les doctrines sapientielles, étant vraies, ne peuvent pas ne pas concorder ; et si le fond est identique, il arrive forcément que les expressions le soient. Qu'une expression particulièrement heureuse puisse être reprise par une doctrine étrangère, cela est également dans la nature des choses, — le contraire serait anormal et inexplicable, — mais ce n'est pas une raison de généraliser ce cas exceptionnel et de le pousser à l'absurde ; c'est comme si on voulait conclure, parce que les choses influent parfois les unes sur les autres, que toutes les analogies dans la nature proviennent d'influences unilatérales ou réciproques [1].

1. Une erreur analogue veut que tout commence par les textes écrits ; c'est là encore une généralisation abusive. « Les

La question des origines du Soufisme se résout par le discernement *(furqân)* fondamental de la doctrine islamique : Dieu et le monde ; or ce discernement a quelque chose de provisoire du fait que l'Unité divine, poursuivie jusque dans ses ultimes conséquences, exclut précisément la dualité posée par tout discernement, et c'est là en quelque sorte que se situe le point de départ de la métaphysique originale et essentielle de l'Islam. Une chose dont il faut tenir compte, c'est que la connaissance directe est en elle-même un état de pure « conscience » et non une théorie ; il n'y a donc rien d'étonnant à ce que les formulations complexes et subtiles de la gnose ne se soient pas manifestées dès les débuts et d'un seul coup, et qu'elles aient même pu emprunter parfois, pour les besoins de la dialectique, des concepts platoniciens. Le Soufisme, c'est la « sincérité de la foi », et cette « sincérité » — qui n'a absolument rien à voir avec le « sincérisme » de notre époque — n'est autre, sur le plan de la doctrine, qu'une vision intellectuelle ne s'arrêtant pas à

Germains avaient une écriture à eux, mais il était sévèrement interdit — comme César le nota à Lutèce — de s'en servir : tout savoir devait être transmis de bouche en bouche et retenu par la seule mémoire. Au Pérou, on ne tolérait, à une époque relativement récente, que les ficelles à nœuds » (Ernst Fuhrmann : *Reich der Inka*, Hagen 1922). Mentionnons également cette opinion de Platon : « Tout homme sérieux se gardera bien de traiter par écrit des questions sérieuses » ; cependant, d'après les Rabbins, « il vaut mieux profaner la Thora que de l'oublier », et de même : « ... de nos jours, les quelques vieux sages qui vivent encore parmi eux (les Sioux) disent qu'à l'approche de la fin d'un cycle, quand les hommes sont partout devenus inaptes à comprendre et surtout à réaliser les vérités qui leur ont été révélées à l'origine, ... il est alors permis et même souhaitable de porter cette connaissance au grand jour ; car la vérité se défend par sa propre nature contre sa profanation, et il est possible qu'elle atteigne ainsi ceux qui sont qualifiés pour la pénétrer profondément... » (Joseph Epes Brown : *Avant-Propos* dans *Les rites secrets des Indiens Sioux*, Paris 1953).

mi-chemin et tirant au contraire de l'idée unitaire les conséquences les plus rigoureuses ; l'aboutissement en est, non seulement l'idée du monde-néant, mais aussi celle de l'identité suprême et la réalisation correspondante : l' « unité de Réalité» *(wahdat el-Wujûd)* [1].

Si la perfection ou la sainteté c'est, pour l'Israélite et pour le Chrétien, d' « aimer Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir » (*Deut.* VI, 5) ou « de toutes tes forces » (*Matth.* XXII, 37), — chez l'Israélite à travers la Thora et l'obéissance à la Loi, chez le Chrétien par le sacrifice vocationnel « d'amour », — la perfection sera, pour le Musulman, de « croire » avec tout son être qu' « il n'y a de dieu que Dieu », foi totale dont l'expression scripturaire est ce *hadîth* déjà cité : « La vertu spirituelle (*ihsân*, dont le rôle est de rendre « sincères » et l'*imân* et l'*islâm*, la foi et la pratique) consiste à adorer Dieu comme si tu le voyais, et si tu ne le vois pas, Lui pourtant te voit » [2]. Là où le Judéo-Chrétien met l'intensité, donc la totalité de l'amour, le Musulman mettra la « sincérité », donc la totalité de la foi, qui en se réalisant deviendra gnose, union, mystère de non-altérité.

Vu de l'Islam sapientiel, le Christianisme peut être considéré comme la doctrine du sublime, non comme celle de l'absolu ; c'est la doctrine d'un relatif sublime [3] et sauvant par sa sublimité même, — nous

1. La réalisation, par la « Vertu transformante » *(ihsân)*, de l'Unité *(Wâhidiyah, Ahadiyah)* est l' « unification » *(tawhîd)*.

2. Comme *ihsân* et *taçawwuf* (« Soufisme ») sont synonymes, ce hadîth est la définition même de l'ésotérisme et montre bien que celui-ci, en Islam, c'est « croire totalement », étant donné que la conviction que *lâ ilaha illâ 'Llâh* est le pilier de tout l'édifice religieux. N'oublions pas que la Bible dit d'Abraham que Dieu lui imputa sa foi à justice ; or l'Islam se réfère volontiers à Abraham (Seyyidunâ Ibrâhîm).

3. La doctrine des « relations » trinitaires le prouve. Toutefois,

pensons ici au Sacrifice divin, — mais ayant sa racine, néanmoins et nécessairement, dans l'Absolu et pouvant par conséquent y conduire. Si nous partons de l'idée que le Christianisme, c'est « l'Absolu devenu relativité afin que le relatif devienne absolu »[1], — pour paraphraser une formule ancienne bien connue, — nous sommes en pleine gnose, et la réserve « sentie » par l'Islam ne s'applique plus ; mais ce qu'il faut dire aussi, d'une façon plus générale et en dehors de la gnose, c'est que le Christianisme se place à un point de vue où la considération de l'Absolu comme tel n'a pas à intervenir *a priori* ; l'accent est mis sur le « moyen » ou l' « intermédiaire », celui-ci absorbe en quelque sorte la fin ; ou encore, la fin est comme garantie par la divinité du moyen. Tout ceci revient à dire que le Christianisme est fondamentalement une doctrine de l'Union, et c'est par là qu'il rejoint, de toute évidence, l' « unitarisme » musulman et plus particulièrement soufi [2].

Il y a, dans l'histoire du Christianisme, comme une nostalgie latente de ce que nous pourrions appeler la « dimension islamique » en nous référant à

l'Orthodoxie semble être moins « fermée » à cet égard que le Catholicisme, ou qu'un certain Catholicisme.

1. De même : si le Christ est une « objectivation » de l'Intellect divin, le cœur-intellect du gnostique est une « subjectivation » du Christ.

2. Toute la perspective chrétienne et toute la gnose christique sont contenues dans cette parole : « Comme Toi, Père, Tu es en Moi et Moi en Toi, qu'eux aussi soient Un en Nous... Je leur ai donné la gloire que Tu m'as donnée, pour qu'ils soient Un comme Nous sommes Un : Moi en eux et Toi en Moi... » (*Jean*, XVII, 21-23). — Le Christ est comme le Nom salvateur de Dieu sous forme humaine : tout ce qui peut se dire de l'un vaut aussi pour l'autre ; ou encore, il est, non seulement l'Intellect qui, « lumière du monde », discerne entre le Réel et le non-réel, mais il est aussi, sous le rapport de la manifestation divine « externe » ou « objective », le Nom divin (la « Parole », le « Verbe ») qui, par sa vertu « rédemptrice », opère la réintégration du non-réel dans le Réel.

l'analogie entre les trois perspectives « crainte », « amour », « gnose » — les « règnes » du « Père », du « Fils » et du « Saint-Esprit » — et les trois monothéismes judaïque, chrétien et musulman ; l'Islam est en fait, au point de vue « typologie », la cristallisation religieuse de la gnose, d'où sa blancheur métaphysique et son réalisme terrestre. Le Protestantisme, avec son insistance sur le « Livre » et le libre arbitre et son rejet d'un sacerdoce sacramentel et du célibat, est la manifestation la plus massive de cette nostalgie [1], bien qu'en mode extra-traditionnel et moderne et en un sens purement « typologique » [2] ; mais il y eut d'autres manifestations, plus anciennes et plus subtiles, tels les mouvements d'un Amalric de Bène et d'un Joachim de Flore, les deux au XIIe siècle, sans oublier les Montanistes, à la fin de l'antiquité. Dans le même ordre d'idées, on sait que les Musulmans interprètent l'annonce du Paraclet dans l'Évangile de saint Jean comme se rapportant à l'Islam, ce qui, sans exclure évidemment l'interprétation chrétienne, devient compréhensible à la lumière du ternaire « crainte-amour-gnose » auquel nous avons fait allusion. Si on nous faisait remarquer qu'il y a certainement eu au sein de l'Islam une tendance inverse vers a possibilité chrétienne ou le « règne du Fils », nous dirions qu'il faut en chercher les traces du côté du Shiisme et de la *Bektâshîyah*, donc en climat persan et turc.

1. Il fut en même temps une réaction de la Germanie contre la Méditerranée et la Judée. Quoiqu'il en soit, si la théosophie germanique — dans ce qu'elle a de valable — a pu éclore en climat protestant, c'est grâce aux analogies très indirectes que nous avons relevées, et non en vertu de l'anticatholicisme des luthériens.

2. D'une manière analogue, le messianisme juif s'est allié dangereusement à l'idéologie moderne du progrès, en dehors de l'orthodoxie judaïque bien entendu.

En terminologie védantine, l'énonciation fondamentale du Christianisme est : « *Atmâ* est devenu *Mâyâ* afin que *Mâyâ* devienne *Atmâ* » ; celle de l'Islam sera qu' « il n'y a pas d'*âtmâ* si ce n'est le seul *Atmâ* » et, pour le *Muhammadun Rasûlu 'Llâh* : « *Mâyâ* est la manifestation d'*Atmâ*. » Dans la formulation chrétienne, une équivoque subsiste en ce sens qu'*Atmâ* et *Mâyâ* sont juxtaposés ; on pourrait comprendre que la seconde existe de plein droit à côté du premier, qu'elle a une réalité identique à celui-ci ; c'est à ce malentendu possible que répond à sa façon l'Islam. Ou encore : toutes les théologies — ou théosophies — se laissent ramener *grosso modo* à ces deux types : Dieu-Etre et Dieu-Conscience, ou Dieu-Objet et Dieu-Sujet, ou encore : Dieu objectif, « absolument autre » et Dieu subjectif, à la fois immanent et transcendant. Le Judaïsme et le Christianisme appartiennent à la première catégorie ; l'Islam aussi, en tant que religion, mais en même temps il est comme l'expression religieuse et « objectiviste » du Dieu-Sujet, et c'est pour cela qu'il s'impose, non par le phénomène ou le miracle, mais par l'évidence, le contenu ou le « moteur » de celle-ci étant l' « unité », donc l'absoluité ; c'est pour cela aussi qu'il y a un certain rapport entre l'Islam et la gnose ou le « règne de l'Esprit ». Pour ce qui est de la signification universelle d' « *Atmâ* devenu *Mâyâ* afin que *Mâyâ* devienne *Atmâ* », il s'agit ici de la descente du Divin, de l'*Avatâra*, du Livre sacré, du Symbole, du Sacrement, de la Grâce sous toute forme tangible, donc aussi de la Doctrine ou du Nom de Dieu, ce qui nous ramène au *Muhammadun Rasûlu 'Llâh*. L'accent est mis, soit sur le contenant divin comme dans le Christianisme, — mais alors ce contenant a forcément aussi un aspect de contenu [1], donc de « vérité »,

1. « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie... »

— soit sur le contenu « vérité » comme dans l'Islam et *a fortiori* dans les gnoses, — et alors ce contenu se présente forcément sous l'aspect formel de contenant, donc de « phénomène divin » ou de symbole [1]. Le contenant c'est le « Verbe fait chair », et le contenu, c'est l'absoluité de la Réalité ou du Soi, exprimée, dans le Christianisme, par l'injonction d'aimer Dieu de tout notre être, et d'aimer le prochain comme nous-mêmes, « toute chose étant *Atmâ* » [2].

La diversité des religions et leur équivalence quant à l'essentiel est donnée — selon la perspective soufie la plus intellectuelle — par la diversité naturelle des réceptacles collectifs : chaque réceptacle individuel ayant son Seigneur particulier, il en va de même des collectivités psychologiques [3]. Le « Seigneur », c'est l'Etre-Créateur en tant qu'il concerne

1. Le Koran est une « descente » divine objective, un « signe » et une « miséricorde », ce qui coïncide avec le sens de la seconde *Shahâdah*.

2. Ou *Allâh* en tant qu'*Ezh-Zhâhir* (« l'Extérieur »), en langage soufi.

3. El-Hallâj dit dans son *Dîwân* : « J'ai médité sur les diverses religions, en m'efforçant de les comprendre, et j'ai trouvé qu'elles relèvent d'un principe unique à ramifications nombreuses. Ne demande donc pas à un homme d'adopter telle religion, car cela l'écarterait du principe fondamental ; c'est ce principe lui-même qui doit venir le chercher ; en lui (ce principe) s'élucident toutes les hauteurs et toutes les significations ; alors il (l'homme) les comprendra ». — Massignon parle, en traduisant ce passage, de « dénominations confessionnelles » (pour *adyân*), ce qui est très juste dans ce contexte. — Cet universalisme — préfiguré dans le Judaïsme par Enoch, Melchisédech et Élie, et dans le Christianisme, par les deux saints Jean et aussi, à un moindre niveau, par l'exorciste « christique » qui ne suivait pas le Christ (« Qui n'est pas contre nous est pour nous ») et par le centurion de Capharnaüm, — cet universalisme se trouve personnifié, dans l'Islam, par El-Khadir ou El-Khidr (*Koran*, XVIII, 60-82) — l' « immortel » qu'on identifie parfois avec Élie — et par Uways El-Qaranî, *hanîf* du Yémen et patron des gnostiques *('ârifûn)*.

ou « regarde » telle âme ou telle catégorie d'âmes, et qu'il est regardé par elles en fonction de leurs natures propres, qui à leur tour dérivent de telles possibilités divines, car Dieu est « le Premier » *(El-Awwal)* et « le Dernier » *(El-Akhir)*.

Une religion est une forme — donc une limite — qui « contient » l'Illimité, si ce paradoxe est permis ; toute forme est fragmentaire par son exclusion nécessaire des autres possibilités formelles ; le fait que les formes — quand elles sont entières, c'est-à-dire parfaitement « elles-mêmes » — représentent chacune à sa façon la totalité, n'empêche pas qu'elles soient fragmentaires sous le rapport de leur particularisation et de leur exclusion réciproque. Pour sauver l'axiome — métaphysiquement irrecevable — de l'absoluité de tel phénomène religieux, on en arrive à nier, et la vérité principielle — à savoir l'Absolu véritable — et l'intellect qui en prend conscience, et on reporte sur le phénomène en tant que tel les caractères d'absoluité et de certitude qui leur sont propres, ce qui donne lieu à des tentatives philosophiques sans doute habiles, mais vivant surtout de leur contradiction interne. Il est contradictoire de fonder une certitude qui se veut totale, d'une part sur l'ordre phénoménal et d'autre part sur la grâce mystique tout en exigeant une adhésion intellectuelle ; une certitude d'ordre phénoménal peut dériver d'un phénomène, mais une évidence principielle ne vient que des principes, quelle que puisse être la cause occasionnelle de l'intellection, le cas échéant ; si la certitude peut surgir de l'intelligence, — et elle doit en dériver dans la mesure même où la vérité à connaître est profonde, — c'est qu'elle s'y trouve déjà de par sa nature foncière.

D'un autre côté, si Ce qui en soi est Évidence *in divinis* devient Phénomène sacré dans tel ordre, — dans l'ordre humain et historique en l'occurrence, — c'est avant tout parce que le réceptacle prévu

est une collectivité, donc un sujet multiple se différenciant par les individus et s'étendant à travers la durée et par delà les individualités éphémères ; la divergence des points de vue ne se produit qu'à partir du moment où le phénomène sacré se détache, dans la conscience des hommes, de la vérité éternelle qu'il manifeste — et qu'on ne « perçoit » plus — et que de ce fait la certitude devient « croyance » et ne se réclame plus que du phénomène, du signe divin objectif, du miracle externe, ou alors — ce qui revient au même — du principe rationnellement saisi et pratiquement réduit au phénomène. Quand le phénomène sacré comme tel devient pratiquement le facteur exclusif de la certitude, l'intellect principiel et super-phénoménal est abaissé au niveau des phénomènes profanes, comme si l'intelligence pure n'était capable que de relativités et comme si le « surnaturel » était dans tel arbitraire céleste et non dans la nature des choses. En distinguant entre la « substance » et les « accidents », nous constatons que les phénomènes relèvent de ceux-ci et l'intellect de celle-là ; mais le phénomène religieux, bien entendu, est une manifestation directe ou centrale de l'élément « substance », tandis que l'intellect, dans son actualisation humaine et au point de vue de la seule expression, tient forcément de l'accidence de ce monde des formes et des mouvements.

Le fait que l'intellect est une grâce statique et permanente le rend simplement « naturel » aux yeux de certains, ce qui revient à le nier ; dans le même ordre d'idées, nier l'intellect parce que tout le monde n'y a pas accès est aussi faux que de nier la grâce parce que tout le monde n'en jouit pas. D'aucuns diront que la gnose c'est un lucifèrisme tendant à vider la religion de son contenu et à refuser son don surnaturel, mais nous pourrions dire tout aussi bien que l'essai de prêter au phénoménisme religieux, ou à l'exclusivisme qu'il implique, une absoluité méta-

physique, est la tentative la plus habile de renverser l'ordre normal des choses en niant — au nom d'une certitude tirée de l'ordre phénoménal et non de l'ordre principiel et intellectuel — l'évidence que l'intellect porte en lui-même. L'intellect est le critère du phénomène ; si l'inverse est vrai également, c'est pourtant dans un sens plus indirect et d'une façon beaucoup plus relative et extérieure. Au début d'une religion, ou à l'intérieur d'un monde religieux encore homogène, le problème ne se pose pratiquement pas.

La preuve de la transcendance cognitive de l'intellect, c'est que, tout en dépendant existentiellement de l'Etre en tant qu'il se manifeste, il peut dépasser celui-ci d'une certaine manière, puisqu'il peut le définir comme étant une limitation — en vue de la création — de l'Essence divine, laquelle est « Sur-Etre » ou « Soi ». Et de même : si on nous demande si l'intellect peut ou non se « placer » au-dessus des religions en tant que phénomènes spirituels et historiques, — ou s'il existe en dehors des religions un point « objectif » permettant d'échapper à telle « subjectivité » religieuse, — nous répondons : parfaitement, puisque l'intellect peut définir la religion et en constater les limites formelles ; mais il va de soi que, si l'on entend par « religion » l'infinitude interne de la Révélation, l'intellect ne saurait la dépasser, ou plutôt, la question ne se pose alors plus, car l'intellect participe à cette infinitude et s'identifie même avec elle sous le rapport de sa nature intrinsèque la plus rigoureusement « elle-même », et la plus difficilement accessible.

Dans le symbolisme de la toile d'araignée, que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner dans de précédents livres, les rayons représentent l' « identité » essentielle et les cercles l' « analogie » existentielle, ce qui montre, d'une façon fort simple mais en tout cas adéquate, toute la différence entre les éléments

« intellection » et « phénomène », en même temps que leur solidarité ; et comme, du fait de celle-ci, aucun des deux éléments ne se présente à l'état pur, on pourrait — afin de ne négliger aucune nuance importante — parler aussi d'une « analogie continue » pour le premier et une « identité discontinue » pour le second. Toute certitude — celle des évidences logiques et mathématiques notamment — surgit de l'Intellect divin, le seul qui soit ; mais elle en surgit à travers l'écran existentiel ou phénoménal de la raison, ou plus précisément à travers les écrans qui séparent la raison de sa Source ultime ; c'est l' « identité discontinue » de la lumière solaire qui, même filtrée à travers plusieurs vitraux colorés, reste toujours essentiellement la même lumière. Quant à l' « analogie continue » entre les phénomènes et le Principe qui les exhale, s'il est évident que le phénomène-symbole n'est pas ce qu'il symbolise, — le soleil n'est pas Dieu, et c'est pour cela qu'il se couche, — son existence n'en est pas moins un aspect ou un mode de l'Existence comme telle [1] ; c'est ce qui permet d'appeler « continue » l'analogie quand nous l'envisageons sous le rapport de son rattachement ontologique à l'Etre pur, bien qu'une telle terminologie, employée ici à titre tout provisoire, soit logiquement contradictoire et pratiquement inutile. L'analogie est une identité discontinue, et l'identité, une analogie continue [2] ; c'est, encore une fois, toute la différence entre le phénomène sacré ou symbolique et l'intellection principielle [3].

1. Non pas une « partie », bien entendu.

2. L'identité présuppose *a priori* deux termes, précisément ceux qui se révèlent comme identiques d'une façon unilatérale et irréversible ; c'est-à-dire qu'au fond d'une diversité apparente, il y a une seule réalité, d'où le caractère d'analogie.

3. On pourrait préciser en parlant de « continuité accidentellement discontinue » et de « discontinuité essentiellement continue »,

On a reproché à la gnose d'être une exaltation de l' « intelligence humaine » ; dans cette dernière expression, nous pouvons saisir l'erreur au vol, car métaphysiquement, l'intelligence est avant tout l'intelligence et rien d'autre ; elle n'est humaine que dans la mesure où elle n'est plus tout à fait elle-même, c'est-à-dire où de substance elle devient accident. Pour l'homme et même pour tout être, il y a là deux rapports à envisager : le rapport « cercle concentrique » et le rapport « rayon centripète »[1] ; suivant le premier, l'intelligence est limitée suivant un niveau déterminé d'existence, elle est alors envisagée en tant qu'elle est séparée de sa source ou qu'elle n'en est qu'une réfraction ; suivant le second, l'intelligence est tout ce qu'elle est par sa nature intrinsèque, quelle que soit sa situation contingente, le cas échéant. L'intelligence discernable chez les plantes — dans la mesure où elle est infaillible — « est » celle de Dieu, la seule qui soit ; cela est vrai à plus forte raison pour l'intelligence de l'homme, là où elle est capable d'adéquations supérieures grâce à son caractère à la fois intégral et transcendant. Il n'y a qu'un seul sujet, l'universel Soi, et ses réfractions ou ramifications existentielles sont Lui-même ou ne sont pas Lui-même, suivant le rapport envisagé. Cette vérité, on la comprend ou on ne la comprend pas ; il est impossible de l'accommoder à tout besoin de causalité, de même qu'il est impossible de « mettre à la portée de tout le monde » des notions telles que le « relativement absolu »

la première se référant à l'intellect et la seconde au phénomène, au symbole, à la manifestation objective.

1. C'est toute la différence entre l'analogie et l'identité essentielle, l'une étant toujours un aspect de l'autre.

ou la « transparence métaphysique » des phénomènes. Le panthéisme dirait que « tout est Dieu », avec l'arrière-pensée que Dieu n'est rien d'autre que l'ensemble des choses ; la métaphysique véritable, bien au contraire, dira à la fois que « tout est Dieu » et « rien n'est Dieu », en ajoutant que Dieu n'est rien hormis Lui-même, et qu'il n'est rien de ce qui est dans le monde. Il est des vérités qu'on ne peut exprimer que par antinomies, ce qui ne signifie nullement que celles-ci constituent dans ce cas un « procédé » philosophique devant aboutir à telle « conclusion », car la connaissance directe se situe au-dessus des contingences de la raison ; il ne faut pas confondre la vision avec l'expression. Au demeurant, les vérités sont profondes, non parce qu'elles sont difficiles à exprimer pour celui qui les connaît, mais parce qu'elles sont difficiles à comprendre pour celui qui ne les connaît pas ; d'où la disproportion entre la simplicité du symbole et la complexité éventuelle des démarches mentales.

Prétendre, comme d'aucuns l'ont fait, que dans la gnose l'intelligence se met orgueilleusement à la place de Dieu, c'est ignorer qu'elle ne saurait réaliser dans le cadre de sa nature propre ce que nous pouvons appeler l' « être » de l'Infini ; l'intelligence pure en communique un reflet — ou un système de reflets — adéquat et efficace, mais elle ne transmet pas directement l' « être » divin, sans quoi la connaissance intellectuelle nous identifierait d'une manière immédiate avec son objet. La différence entre la croyance et la gnose — la foi religieuse élémentaire et la certitude métaphysique — est comparable à celle entre une description et une vision : pas plus que la première, la seconde ne nous place au sommet d'une montagne, mais elle

nous renseigne sur les propriétés de celle-ci et sur le chemin à prendre ; n'oublions pas, toutefois, qu'un aveugle qui marche sans arrêt avance plus vite qu'un homme normal qui s'arrête à chaque pas. Quoiqu'il en soit, la vision identifie l'œil à la lumière, elle communique une connaissance juste et homogène [1] et permet de prendre des raccourcis là où la cécité oblige à tâtonner, n'en déplaise aux contempteurs moralisants de l'intellect qui se refusent d'admettre que ce dernier est lui aussi une grâce, mais en mode statique et « naturellement surnaturel » [2] ; cependant, nous l'avons dit, l'intellection n'est pas toute la gnose, celle-ci comportant les mystères de l'union et débouchant directement sur l'Infini, si l'on peut s'exprimer ainsi ; le caractère « increé » du Soufi plénier *(eç-Çûfî lam yukhlaq)* ne concerne *a priori* que l'essence transpersonnelle de l'intellect et non l'état d'absorption dans la Réalité que l'intellect nous fait « percevoir », ou dont il nous rend « conscients ». La gnose totale dépasse immensément tout ce qui apparaît chez l'homme comme « intelligence », précisément parce qu'elle est un incommensurable mystère d' « être » ; il y a là toute la différence, indescriptible en langage humain, entre la vision et la réalisation ; dans celle-ci, l'élément « vision » devient « être », et notre existence se transmue en lumière. Mais même la vision intellectuelle ordinaire — l'intellection qui

1. A l'objection que même ceux à qui nous reconnaissons la qualité de métaphysiciens traditionnels peuvent se contredire, nous répondrons qu'il peut en être ainsi sur le terrain des applications où l'on peut toujours ignorer des faits, mais jamais sur celui des purs principes, qui seuls ont une portée absolument décisive, quel que soit leur niveau.

2. La condition humaine, avec tout ce qui la distingue de l'animalité, est également une telle grâce. S'il y a là un certain abus de langage, nous dirons que c'est la vérité métaphysique qui nous y oblige, la réalité des choses n'étant pas soumise aux limites des mots.

reflète, assimile et discerne sans opérer *ipso facto* une transmutation ontologique, — dépasse déjà immensément la simple pensée, le jeu discursif et « philosophique » du mental.

La dialectique métaphysique ou ésotérique évolue entre la simplicité symboliste et la complexité réflexive ; cette dernière — et c'est là un point que les modernes ont de la peine à comprendre — peut devenir de plus en plus subtile sans pour cela s'approcher d'un pouce de la vérité ; autrement dit, une pensée peut se subdiviser en mille ramifications et s'entourer de toutes les précautions possibles tout en restant extérieure et « profane », car aucune virtuosité du potier ne transformera l'argile en or. On peut concevoir un langage cent fois plus réflexif que celui dont on use actuellement, puisqu'il n'y a là pas de limites de principe ; toute formulation est forcément « naïve » à sa manière, et on peut toujours chercher à la hausser par un luxe de miroitements logiques ou imaginatifs ; or cela prouve, d'une part que la réflexivité comme telle n'ajoute aucune qualité essentielle à une énonciation, et d'autre part, rétrospectivement, que les énonciations relativement simples des sages d'autrefois étaient chargées d'une plénitude que, précisément, on ne sait plus discerner *a priori* et dont on nie volontiers l'existence. Ce n'est pas une réflexivité poussée à l'absurde qui peut nous introduire au cœur de la gnose ; ceux qui entendent procéder sur ce plan par investigations et tâtonnements, qui scrutent et qui pèsent, n'ont pas saisi qu'on ne peut soumettre tous les ordres de connaissance au même « régime » de logique et d'expérience, et qu'il est des réalités qui se comprennent d'un coup d'œil ou qui ne se comprennent pas du tout.

Non sans rapport avec ce qui précède est la question des deux sagesses, métaphysique l'une et mystique l'autre : il serait tout à fait faux de s'autoriser de certaines formulations mystiques ou « unitives » pour nier la légitimité des définitions intellectuelles, du moins de la part de quelqu'un se situant lui-même en dehors de l'état dont il s'agit, car en fait, il arrive que des contemplatifs rejettent au nom de l'expérience directe les formulations doctrinales, qui pour eux sont devenues des « mots », ce qui ne les empêche pas toujours de proposer d'autres formulations du même ordre et éventuellement de la même valeur [1]. Il s'agit ici de ne pas confondre le plan proprement intellectuel ou doctrinal, qui possède toute la légitimité et partant toute l'efficacité que lui confère à son niveau la nature des choses, avec le plan de l'expérience intérieure, des « sensations » ontologiques ou des « parfums » ou « saveurs » mystiques ; il serait tout aussi faux de contester le caractère adéquat d'une carte géographique parce qu'on aurait entrepris un voyage concret, ou de prétendre par exemple, parce qu'on aurait voyagé du nord au sud, que la Méditerranée se trouve « en haut » et non « en bas » comme sur la carte.

La métaphysique a comme deux grandes dimensions, l'une « ascendante » et traitant des principes universels et de la distinction entre le Réel et l'illusoire, et l'autre « descendante » et traitant au contraire de la « vie divine » dans les situations créaturelles, donc de la « divinité » foncière et secrète des êtres et des choses, car « tout est *Atmâ* » ; la première dimension peut être dite « statique », elle se réfère à la première *Shahâdah* et à l' « extinction » *(fanâ)*, l' « annihilation » *(istihlâk)*, tandis que la seconde

1. Dans notre ouvrage sur les religions nous avons signalé un trait de ce genre à propos du « Traité de l'Unité » *(Risâlat el-Ahadiyah)*, attribué à tort ou à raison à Ibn Arabî, mais relevant en tout cas directement de sa doctrine.

dimension apparaît comme « dynamique » et se réfère à la seconde *Shahâdah* et à la « permanence » *(baqâ)*. Comparée à la première dimension, la seconde est mystérieuse et paradoxale, elle semble contredire en certains points la première, ou encore, elle est comme un vin dont s'enivre l'Univers ; mais il ne faut jamais perdre de vue que cette seconde dimension est déjà contenue implicitement dans la première, — de même que la seconde *Shahâdah* dérive de la première, à savoir du « point d'intersection » *illâ*, — en sorte que la métaphysique statique, « élémentaire » ou « séparative » se suffit à elle-même et ne mérite aucun reproche de la part de ceux qui savourent les paradoxes enivrants de l'expérience unitive. Ce qui, dans la première *Shahâdah*, est le mot *illâ*, sera, dans la première métaphysique, le concept de la causalité universelle : nous partons de l'idée que le monde est faux, puisque le Principe seul est réel, mais comme nous sommes dans le monde, nous ajoutons cette réserve que le monde reflète Dieu ; et c'est de cette réserve que jaillit la seconde métaphysique, au point de vue de laquelle la première est comme un dogmatisme insuffisant. Il y a là en quelque sorte la confrontation entre les perfections d'incorruptibilité et de vie : l'une ne va pas sans l'autre, et ce serait une « erreur d'optique » pernicieuse que de mépriser la doctrine au nom de la réalisation, ou de nier celle-ci au nom de celle-là ; cependant, comme la première erreur est plus dangereuse que la seconde, — cette dernière ne se produit d'ailleurs guère en métaphysique pure, et si elle se produit, elle consiste à surestimer la « lettre » doctrinale dans son particularisme formel, — nous voulons, pour la gloire de la doctrine, rappeler cette sentence du Christ : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas. » La théorie hindoue, ou hindo-bouddhique, des *upâyas* rend parfaitement compte de ces dimen-

sions du spirituel : les concepts sont vrais suivant les niveaux auxquels ils se réfèrent, ils peuvent être dépassés, mais ne cessent jamais d'être vrais à leur niveau respectif, et celui-ci est un aspect du Réel absolu.

Au regard de l'Absolu en tant que pur Soi et Aséité impensable, la doctrine métaphysique est certes entachée de relativité, mais elle n'en offre pas moins des points de repère absolument sûrs et des « approximations adéquates » dont l'esprit humain ne saurait se passer ; c'est ce que les simplificateurs « concrétistes » sont incapables de comprendre. La doctrine est à la Vérité ce qu'est le cercle ou la spirale au centre.

La notion du « subconscient » est susceptible d'une interprétation, non seulement psychologique et inférieure, mais aussi spirituelle, supérieure et par conséquent purement qualitative ; il est vrai que dans ce cas on devrait parler de « supraconscient », mais en fait, le supraconscient a lui aussi un aspect « souterrain » par rapport à notre conscience ordinaire [1], exactement d'ailleurs comme le cœur qui est pareil à un sanctuaire englouti et qui, symboliquement parlant, réapparaît à la surface grâce à la réalisation unitive ; nous nous autorisons ici de cet aspect pour parler — à titre provisoire — d'un « subconscient spirituel », qui ne devra à aucun moment faire penser au psychisme inférieur et vital, au rêve passif et chaotique des individus et des collectivités.

Le subconscient spirituel, tel que nous l'entendons, est formé de tout ce que contient l'intellect d'une façon latente et implicite ; or l'intellect « sait »

1. Le symbolisme indo-mongol du royaume d'*Agarttha* le montre, comme beaucoup d'autres mythes du même genre.

par sa substance même tout ce qui est susceptible d'être su, il traverse — comme le sang coule dans les moindres artères du corps — tous les *egos* dont est tissé l'univers, et il débouche, en sens « vertical », sur l'Infini. En d'autres termes : le centre intellectif de l'homme, qui pratiquement est « subconscient », a connaissance non seulement de Dieu, mais aussi de la nature de l'homme et de son destin [1] ; et ceci nous permet de présenter la Révélation comme une manifestation « surnaturellement naturelle » de ce que l'espèce humaine « connaît », dans son omniscience virtuelle et engloutie, à son propre sujet et au sujet de Dieu. Le phénomène prophétique apparaît ainsi comme une sorte de réveil, sur le plan humain, de la conscience universelle, laquelle est partout présente dans le cosmos, à différents degrés d'épanouissement ou de somnolence ; mais comme l'humanité est diverse, ce jaillissement de science est divers également, non sous le rapport du contenu essentiel, mais sous celui de la forme, et c'est là encore un aspect de l' « instinct de conservation » des collectivités ou de leur sagesse « subconsciente » ; car la vérité salvatrice doit correspondre aux réceptacles, elle doit être intelligible et efficace pour chacun. Dans la Révélation, c'est en dernière analyse toujours le « Soi » qui parle, et comme sa Parole est éternelle, les réceptacles humains la « traduisent » — à leur racine et par leur nature, non consciemment ou volontairement — dans le langage de telles conditions spatiales et temporelles [2] ; les consciences indi-

1. Les prédictions, non seulement des prophètes, mais aussi des chamanes en état de transe, s'expliquent par cette homogénéité cosmique de l'intelligence, donc du « savoir » ; le chamane sait se mettre en rapport avec un subconscient qui contient les faits passés et futurs, et qui pénètre parfois dans les régions de l'au-delà.

2. C'est-à-dire que la « traduction » s'opère déjà en Dieu en vue de tel réceptacle humain ; ce n'est pas le réceptacle qui

vidualisées sont autant de voiles qui filtrent et adaptent la fulgurante lumière de la Conscience inconditionnée, du Soi [1]. Pour la gnose soufie, toute la création est un jeu — aux combinaisons infiniment variées et subtiles — de réceptacles cosmiques et de dévoilements divins.

L'intérêt de ces considérations est, non d'ajouter une spéculation à d'autres spéculations, mais de faire pressentir — sinon de démontrer à tout besoin de causalité — que le phénomène religieux, tout « surnaturel » qu'il est par définition, a aussi un côté « naturel » qui à sa manière se porte garant de la véracité du phénomène ; nous voulons dire que la religion — ou la sagesse — est connaturelle à l'homme, que celui-ci ne serait pas l'homme s'il ne comportait pas dans sa nature un terrain d'éclosion pour l'Absolu ; ou encore, qu'il ne serait pas l'homme — « image de Dieu » — si sa nature ne lui permettait pas de « prendre conscience », en dépit de sa « pétrification » et à travers elle, de tout ce qui « est » et, par là même, de tout ce qui est dans son intérêt ultime. La Révélation manifeste par conséquent toute l'intelligence qu'ont les choses vierges, elle est analogiquement assimilable — mais sur un plan éminemment supérieur — à l'infaillibilité qui mène les oiseaux migrateurs vers le sud et qui attire les plantes vers la lumière [2] ; elle est tout

détermine Dieu, c'est Dieu qui prédispose le réceptacle. Dans le cas de l'inspiration indirecte (sanskrit : *smriti*), — celle des commentaires sacrés, — qu'il ne faut pas confondre avec la « Révélation » *(shruti)*, le rôle du réceptacle n'est pas simplement existentiel, il est actif en ce sens qu'il « interprète » selon l'Esprit au lieu de « recevoir » directement de l'Esprit.

1. Elles le font de deux manières ou à deux degrés, suivant qu'il s'agit d'inspiration directe ou indirecte, divine ou sapientielle.

2. Nous faisons allusion, non pas simplement à l'intuition qui fait que les croyants suivent le Message céleste, mais à la « surnature naturelle » de l'espèce humaine, laquelle appelle les

ce que nous savons dans la plénitude virtuelle de notre être, et aussi tout ce que nous aimons, et tout ce que nous sommes.

L'homme primordial, avant la perte de l'harmonie édénique, voyait les choses de l'intérieur, dans leur substantialité et dans l'Unité ; après la chute, il ne les voyait plus que de l'extérieur et dans leur accidentalité, donc en dehors de Dieu. Adam est l'esprit *(rûh)* ou l'intellect *('aql)* et Eve est l'âme *(nafs)* ; c'est à travers l'âme — complément « horizontal » de l'esprit « vertical », et pôle existentiel de l'intelligence pure — ou à travers la volonté qu'est venu le mouvement d'extériorisation et de dispersion ; le serpent tentateur, qui est le génie cosmique de ce mouvement, ne peut agir directement sur l'intelligence, il doit donc séduire la volonté, Eve. Quand le vent souffle sur un lac parfaitement calme, le reflet du soleil se trouble et se segmente ; c'est ainsi que la perte d'Eden s'est accomplie, que le reflet divin s'est brisé. La voie, c'est le retour à la vision de l'innocence, à la dimension intérieure où toutes les choses meurent et renaissent dans l'Unité, — dans cet Absolu qui est, avec ses concomitances d'équilibre et d'inviolabilité, tout le contenu et toute la raison d'être de la condition humaine.

Et cette innocence, c'est aussi l' « enfance » qui « ne se soucie pas du lendemain ». Le Soufi est « fils

Révélations comme dans la nature tel contenant appelle tel contenu. En ce qui concerne le « naturellement surnaturel », — ou l'inverse, ce qui revient globalement au même, — nous ajouterons que les Anges en fournissent un exemple complémentaire par rapport à l'Intellect : les Anges sont les canaux « objectifs » de l'Esprit-Saint, comme l'Intellect en est le canal « subjectif » ; les deux genres de canaux se confondent d'ailleurs en ce sens que toute intellection passe par *Er-Rûh*, l'Esprit.

du moment » *(ibn el-waqt)*, ce qui signifie tout d'abord qu'il a conscience de l'éternité et que, par son « souvenir d'*Allâh* », il se situe dans l' « instant intemporel » de l' « actualité céleste » ; mais cela signifie également, et par voie de conséquence, qu'il se tient toujours dans la Volonté divine, c'est-à-dire qu'il réalise que le moment présent, c'est ce que Dieu veut de lui ; il ne désirera donc pas être « avant » ou « après », ou jouir de ce qui, en fait, se situe en dehors du « maintenant » divin, — cet instant irremplaçable où nous appartenons concrètement à Dieu, et ce seul instant où nous pouvons, en fait, vouloir lui appartenir.

Nous voulons donner maintenant un résumé succinct mais aussi rigoureux que possible de ce qui constitue fondamentalement la « voie » dans l'Islam. Cette conclusion de notre livre soulignera en même temps — et une fois de plus — le caractère strictement koranique et mohammédien de la voie des Soufis [1].

Rappelons tout d'abord ce fait crucial que le *taçawwuf* coïncide, d'après la tradition, avec l'*ihsân*, et que l'*ihsân* c'est « que tu adores Dieu comme si tu le voyais, et si tu ne le vois pas, Lui pourtant te voit ». L'*ihsân* — le *taçawwuf* — n'est autre que l' « adoration » *('ibâdah)* parfaitement « sincère » *(mukhliçah)* de Dieu, l'adéquation intégrale de l'intelligence-volonté à son « contenu » et prototype divin [2].

1. Les emprunts dialectiques, toujours possibles et même inévitables au contact avec la sagesse grecque, n'ajoutent rien à la *haqîqah* intrinsèque du *taçawwuf*, mais la mettent simplement en lumière.

2. Le Cheikh El-Allaoui précise, en suivant la terminologie courante des Soufis, que le début de l'*ihsân* est la « vigilance »

La quintessence de l'adoration — donc l'adoration comme telle, en un certain sens — est de croire que *lâ ilaha illâ 'Llâh*, et par voie de conséquence, que *Muhammadun rasûlu 'Llâh*. La preuve : selon le dogme islamique et dans son « rayon de juridiction », l'homme n'est damné avec certitude qu'en raison de l'absence de cette foi. Le Musulman n'est pas damné *ipso facto* parce qu'il ne prie ou ne jeûne pas ; il peut en effet en être empêché, et les femmes en sont exemptes dans certaines conditions physiques ; il n'est pas non plus damné nécessairement parce qu'il ne paie pas la dîme : les pauvres — les mendiants notamment — en sont exempts, ce qui au moins est l'indice d'une certaine relativité, comme pour les cas précédents. A plus forte raison, on n'est pas damné pour le seul fait de ne pas accomplir le Pèlerinage ; le *muslim* n'est tenu à le faire que s'il le peut ; quant à la Guerre sainte, elle n'a pas toujours lieu, et même quand elle a lieu, les malades, les invalides, les femmes et les enfants ne sont pas tenus à y participer. Mais on est nécessairement damné — toujours dans le cadre de l'Islam ou alors dans un sens transposé — parce qu'on ne croit pas que *lâ ilaha illâ 'Llâh* et que *Muhammadun rasûlu 'Llâh*[1] ; cette loi ne connaît aucune exception, car elle s'identifie en quelque sorte avec ce qui fait le sens même de la condition humaine. C'est donc incontestablement cette foi qui constitue la quintessence de l'Islam ; et c'est la « sincérité » *(ikhlâç)* de cette foi ou de cette acceptation qui fait l'*ihsân* ou le *taçawwuf*. En d'autres termes : il est à la rigueur concevable qu'un *muslim* qui, par exemple, aurait omis de prier ou de jeûner pendant toute sa vie,

(murâqabah), tandis que sa fin est la « contemplation directe » *(mushâhadah)*.

1. En climat chrétien, on parlera du « péché contre le Saint-Esprit ».

soit sauvé malgré tout et pour des raisons qui nous échappent, mais qui compteraient pour la divine Miséricorde ; par contre, il est inconcevable qu'un homme qui nierait que *lâ ilaha illâ 'Llâh* soit sauvé, puisque cette négation lui enlèverait de toute évidence la qualité même de *muslim*, donc la *conditio sine qua non* du salut.

Or la sincérité de la foi implique aussi sa profondeur, suivant nos capacités ; qui dit capacité, dit vocation [1]. Nous devons comprendre dans la mesure où nous sommes intelligents, non dans la mesure où nous ne le sommes pas et où il n'y a pas d'adéquation possible entre le sujet connaissant et l'objet à connaître. La Bible aussi enseigne — dans chacun des Testaments — que nous devons « aimer » Dieu de toutes nos facultés ; l'intelligence ne saurait donc être exclue, d'autant plus que c'est elle qui caractérise l'homme et le distingue des animaux. Le libre arbitre serait inconcevable sans l'intelligence.

L'homme est fait d'intelligence intégrale ou transcendante — donc capable aussi bien d'abstraction que d'intuition suprasensible — et de volonté libre, et c'est pour cela qu'il y a une vérité et une voie, une doctrine et une méthode, une foi et une soumission, un *imân* et un *islâm* ; l'*ihsân*, étant leur perfection et leur aboutissement, est à la fois en eux et au-dessus d'eux. On peut dire aussi qu'il y a un *ihsân* parce qu'il y a dans l'homme quelque chose qui exige la totalité, ou quelque chose d'absolu ou d'infini.

La quintessence de la vérité est le discernement entre le contingent et l'Absolu ; et la quintessence de la voie est la conscience permanente de l'absolue

1. Toutefois, Dieu n'exige pas, sur ce plan, que nous atteignions le but que nous concevons, et que nous poursuivons parce que nous le concevons et à cause de sa vérité ; comme l'enseigne clairement la *Bhagavadgîtâ*, Dieu n'exige ici que l'effort et ne punit pas la non-réussite.

Réalité. Or qui dit « quintessence », dit *ihsân*, dans le contexte spirituel dont il s'agit.

L'homme, avons-nous dit, est fait d'intelligence et de volonté ; il est donc fait de compréhensions et de vertus, ou de choses qu'il sait et de choses qu'il accomplit, ou en d'autres termes : de ce qu'il sait et de ce qu'il est. Les compréhensions sont préfigurées par la première *Shahâdah*, et les vertus par la seconde ; c'est pour cela qu'on peut décrire le *taçawwuf*, soit en exposant une métaphysique, soit en commentant des vertus. La seconde *Shahâdah* s'identifie essentiellement à la première, dont elle n'est qu'un prolongement, comme les vertus s'identifient au fond à des vérités et en dérivent en quelque sorte. La première *Shahâdah* — celle de Dieu — énonce toute vérité de principe ; la seconde *Shahâdah* — celle du Prophète — énonce toute vertu fondamentale.

Les vérités essentielles sont les suivantes : celle de l'Essence divine et « une » (*Dhât*, *Ahadiyah* au sens de la « non-dualité » védantine) ; puis la vérité de l'Etre créateur *(Khâliq)*, Principe également « un », — mais au sens d'une « affirmation » et en vertu d'une « autodétermination » (*Wâhidiyah*, « solitude », « unicité »), — et comportant sinon des « parties » [1], du moins des aspects ou qualités *(çîfât)* [2]. En deçà du domaine principiel ou divin, il y a, d'une part le macrocosme — avec son centre « archangélique » et « quasi divin » (*Rûh*, « Esprit ») — et

1. Ce qui serait contraire à l'indivisibilité et à la non-associabilité du Principe.

2. Dieu n'est pas « existant », — il est au-delà de l'Existence, — mais il peut être dit « non-inexistant » si l'on tient à souligner cette évidence qu'il est « réel » sans « exister ». En aucun cas peut-on dire de Dieu qu'il est « inexistant » ; il est « non-existant » en tant qu'il ne relève pas du domaine existentiel, mais « non-inexistant » en tant que sa transcendance ne saurait évidemment entraîner aucune privation.

d'autre part, à l'extrême périphérie de son déploiement, cette coagulation — de l'universelle Substance — que nous appelons « matière » et qui est, pour nous, l'écorce à la fois innocente et mortelle de l'existence.

Quant aux vertus essentielles, dont nous avons traité ailleurs mais qui elles aussi doivent figurer dans ce résumé final, elles sont les perfections de « crainte », d' « amour » et de « connaissance », ou en d'autres termes, celles de « pauvreté », de « générosité » et de « sincérité » ; en un certain sens, elles font l'*islâm* comme les vérités font l'*imân*, leur approfondissement — ou leur aboutissement qualitatif — constituant la nature de l'*ihsân* ou son fruit même. Nous pourrions dire encore que les vertus consistent fondamentalement à se fixer en Dieu selon une sorte de symétrie ou de rythme ternaire, à s'y fixer « maintenant », « ici même » et « ainsi » ; mais ces images peuvent aussi se remplacer les unes les autres, chacune se suffisant à elle-même. Le Soufi se situe dans le « présent » intemporel où il n'y a plus ni regrets ni craintes ; il se situe au « centre » illimité où l'extérieur et l'intérieur se confondent ou se dépassent ; ou encore, son « secret » est la parfaite « simplicité » de la Substance toujours vierge [1]. N'étant que « ce qu'il est », il est tout « Ce qui est ».

1. La simplicité d'une substance est son indivisibilité. Le symbolisme que nous venons d'évoquer exige peut-être les précisions suivantes : si les conditions de l'existence corporelle sont le temps, l'espace, la substance matérielle ou devenue matière, la forme, le nombre, ces trois derniers éléments — matière, forme et nombre — sont les contenus des deux premiers : le temps et l'espace. La forme et le nombre coïncident en quelque sorte — et sur le plan dont il s'agit — avec la matière, dont ils sont, respectivement, les déterminations externes de qualité et de quantité ; les déterminations internes correspondantes sont, d'une part la nature de la *materia* envisagée et d'autre part son étendue. Comme l'idée de « substance », les quatre autres

Si l'homme c'est la volonté, Dieu est Amour ; si l'homme c'est l'intelligence, Dieu est Vérité. Si l'homme est de la volonté déchue et impuissante, Dieu sera l'Amour rédempteur ; si l'homme est de l'intelligence obscurcie et égarée, Dieu sera la Vérité illuminatrice qui libère ; car il est dans la nature de la connaissance — l'adéquation intelligence-vérité — de rendre pur et libre. Le divin Amour sauve en « se faisant ce que nous sommes », il « descend » afin d' « élever » ; la divine Vérité délivre en rendant à l'intellect son objet « surnaturellement naturel » et par là sa pureté première, c'est-à-dire en « rappelant » que l'Absolu seul « est », que la contingence « n'est pas », ou qu'au contraire elle « n'est autre que lui » sous le rapport de la pure Existence, et aussi, suivant les cas, sous celui de la pure Intelligence ou « Conscience » et celui de la stricte analogie [1].

La *Shahâdah*, par laquelle *Allâh* se manifeste comme Vérité, s'adresse à l'intelligence, mais aussi, par voie de conséquence, à ce prolongement de l'intelligence qu'est la volonté. Quand l'intelligence saisit le sens fondamental de la *Shahâdah*, elle distingue le Réel d'avec le non-réel, ou la « Substance » d'avec les « accidents » ; quand la volonté suit ce

concepts de condition existentielle se laissent étendre au-delà du plan sensible : ce ne sont pas des accidents terrestres, mais des reflets de structures universelles.

1. L'analogie ou le symbolisme concerne toute manifestation de qualités ; la Conscience concerne l'homme en tant qu'il peut se dépasser lui-même intellectuellement, son esprit débouchant dans l'Absolu ; l'Existence, elle, concerne toutes choses — qualitatives ou non, conscientes ou non — par le simple fait qu'elles se détachent du néant, si l'on peut s'exprimer ainsi. Les phénomènes sont « ni Dieu ni autres que lui » : ils ne possèdent rien par eux-mêmes, ni l'existence ni les attributs positifs ; ce sont des qualités divines illusoirement « rongées » par le néant — en soi inexistant — en raison de l'infinitude de la Possibilité universelle.

même sens, elle s'attache au Réel, à la divine « Substance » : elle se « concentre », et elle prête à l'esprit sa concentration. L'intelligence illuminée par la *Shahâdah* n'a en dernière analyse qu'un seul objet ou contenu, *Allâh*, les autres objets ou contenus n'étant considérés qu'en fonction de Lui ou par rapport à Lui, si bien que le multiple se trouve comme plongé dans l'Un ; et de même pour la volonté, selon ce que Dieu accorde à la créature. Le « souvenir » de Dieu est logiquement fonction de la justesse de notre notion de Dieu et de la profondeur de notre compréhension : la Vérité, dans la mesure où elle est essentielle et où nous la comprenons, prend possession de tout notre être et le transforme, peu à peu et selon un rythme discontinu et imprévisible. En se cristallisant dans notre esprit, elle « se fait ce que nous sommes afin de nous rendre ce qu'elle est ». La manifestation de la Vérité est un mystère d'Amour, de même que, inversement, le contenu de l'Amour est un mystère de Vérité.

Avec toutes ces considérations nous avons voulu, non donner une image de l'ésotérisme musulman tel qu'il se présente dans son déploiement historique, mais le ramener à ses positions les plus élémentaires en le rattachant aux racines mêmes de l'Islam, qui sont forcément les siennes. Il s'agissait moins de retracer ce que le Soufisme a pu dire que de dire ce qu'il est, et ce qu'il n'a jamais cessé d'être à travers toute la complexité de ses développements. Cette façon de voir nous a permis — au détriment peut-être de la cohérence apparente de ce livre — de nous arrêter longuement aux points de rencontre avec d'autres perspectives traditionnelles, et aussi aux structures de ce qui — autour de nous et en nous-mêmes — est à la fois divinement humain et humainement divin.

TABLE DES MATIÈRES